

Acontecimiento II

Crítica y emancipación

Juan Pablo E. Esperón (ed.) Acontecimiento II. Crítica y emancipación

Doble J
Efialtes



Acontecimiento II

Juan Pablo E. Esperón (ed.)

Acontecimiento II
Crítica y emancipación

El potencial emancipatorio
del tercer giro crítico



DOBLE 

EFIALTES

2024

Colección Efiáltes. Serie Filosofía

Consejo Editorial

José Luis Bellón Aguilera, Universidad de Brno

Francisco Manuel Carballo Rodríguez, Universidad de Cádiz

Jorge Costa Delgado, Investigador

Oliver Dowlen, Sciences Po

Juan José Gómez Gutiérrez, Universidad de Sevilla

Liliane López-Rabatel, Institut de recherche pour l'architecture antique –
CNRS-Lyon 2

Francisco Javier Moreno Gálvez, CIESPAL

José Luis Moreno Pestaña, Universidad de Granada

Adriana Razquin Mangado, Universidad de Jaén

Yves Sintomer, Institut Universitaire de France

Arnault Skornicki, Institut des Sciences Sociales du Politique, Université Paris
Ouest, Nanterre-La Défense

Francisco Vázquez García, Universidad de Cádiz

© de la edición: Juan Pablo E. Esperón

© de los textos: sus autores

Imagen de portada: Martín Chicolino.

Edita: Editorial Doble J

Avda. Cádiz 4, 1º C

41004 Sevilla, España

ISBN: 978-84-96875-77-7

www.editorialdoblej.com

ÍNDICE

Presentación

<i>Juan Pablo Esperón</i>	1
---------------------------------	---

Introducción

<i>Juan Pablo Esperón y Marcos Jasminoy</i>	3
---	---

I. Filosofía moderna y falo-poder. El giro ácrato-crítico *despatriarcal* de Deleuze, Guattari y Foucault

<i>Martín Chicolino</i>	19
-------------------------------	----

II. El giro cosmopolítico. O cómo aprender a vivir colectivamente en una íntima y mundana simbiosis de cuidados

<i>Marcos Jasminoy y Lucía Senatore</i>	153
---	-----

III. El giro copernicano de la imagen

<i>Mateo Belgrano</i>	175
-----------------------------	-----

IV. Primera parte: De la dialéctica amo-esclavo a la relación huésped-anfitrión: el cuidado de los demás en una ética de la hospitalidad

<i>Juan Solernó</i>	203
---------------------------	-----

IV. Segunda parte: Una ética emancipatoria

<i>Juan Pablo Esperón y Ricardo Etchegaray</i>	209
--	-----

Sobre los autores	247
-------------------------	-----

I Filosofía moderna y falo-poder.

El giro ácrato-crítico *despatriarcal* de Deleuze, Guattari y Foucault

Martín Chicolino

1. Los prolegómenos del falo-poder.

Quienes están inmersos en determinadas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden, en sus acciones, su resistencia y su rebelión, escapárseles, transformarlas; en una palabra, dejar de estar sometidos [*ne plus être soumis*]. [...] Hay mil cosas que pueden hacer, inventar y forjar aquellos que, habiendo comprendido las ‘relaciones de poder’ *en las que están implicados*, han decidido *resistir* o *escapar* a ellas [*de leur résister ou de leur échapper*] (Foucault & Trombadori, año 1978).

Si se admite que la función del poder no es esencialmente la de ‘prohibir’, sino la de *producir*, producir placer [*de produire du plaisir*], en ese momento se puede comprender cómo podemos obedecer al poder y, *a la vez*, encontrar un placer en esta obediencia [*comment nous pouvons obéir au pouvoir et trouver dans cette obéissance un plaisir*] (Foucault, año 1976).

Partiremos de la siguiente hipótesis: que el giro crítico de Guattari, Deleuze y Foucault implica un giro emancipatorio ácrata que se propone, en primer lugar, producir colectivamente una *nueva imagen* del pensamiento y de la acción política, y en segundo lugar, combatir colectivamente contra toda imagen dogmática y moral del pensamiento instituido y dominante. Ahora bien, producir una nueva imagen (ecosófica) del pensamiento y de la acción política supone la tarea de producir *nuevas relaciones de poder*, la

terea de producir *nuevas formas de subjetivación*, y la terea de producir *nuevos agenciamientos de deseo* (en tanto que libido sexual inconsciente productora de realidad social). En otras palabras: producir una nueva economía *social*, producir una nueva economía *subjetiva*, y producir una nueva economía *deseante*. Pues, en efecto, ya en 1977 Claire Parnet y Deleuze nos advertían que

históricamente se ha constituido una ‘imagen del pensamiento’ llamada «filosofía» que impide que las personas piensen. La relación de la filosofía con el Estado no se debe (únicamente) al hecho de que (desde un pasado no muy lejano) la mayoría de los filósofos sean “profesores públicos». La relación viene de más lejos. Y es que el pensamiento toma su ‘imagen’ propiamente filosófica del Estado [*la pensée emprunte son image proprement philosophique à l’Etat*] (como bella interioridad sustancial o subjetiva). [...] La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la ‘lengua oficial’ de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento *se ajusta* tanto a los ‘fines’ del Estado real, a las ‘significaciones’ dominantes, como a las ‘exigencias’ del orden establecido. [Por eso] no hay Estado que no tenga necesidad de una imagen del pensamiento que le sirva de axiomática (o de máquina abstracta), y a la que, como contrapartida, le proporcionará la fuerza necesaria para funcionar (Parnet/Deleuze, 1996, pp. 20, 106).

Así, abordaremos en lo sucesivo el problema del ‘tercer giro’ o la ‘tercera ruptura’; a saber, el giro o la ruptura *anti-edípica*, *anti-falo*, *despatriarcal*, *descolonial* y *ecosófica*. Para ello, atravesaremos la meticulosa crítica —radical y auto-emancipatoria (ácrata)— que Foucault, Deleuze y Guattari lanzaron contra aquellos *pre-supuestos* producidos por los filósofos y teóricos políticos modernos (varones), responsables de haber maquinado una concepción *jurídico-contractual* no sólo del *sujeto*, sino también del *poder*, de la *sexualidad* y del *deseo* (en tanto que libido inconsciente creadora de realidad); cuádruple captura que, como veremos, se encuentra completamente atravesada no sólo por una «sobrecarga moral y jurídica» (*surcharge moral et*

juridique), sino también por una libidinización del sexo (*libidinisation du sexe*) que conduce permanentemente a una juridificación o reglamentación del placer y de la sexualidad, junto con una libidinización la ley y la norma (y la normalización).

Nos referiremos, por lo tanto, a los siguientes pre-supuestos modernos (conceptuales a la vez que prácticos y políticos): la identidad personologizada (el sujeto, el yo, la yoidad); el sujeto social definido como simultáneamente sujeto de derechos (*homo juridicus*) y como sujeto propietario (*homo oeconomicus*); el contrato social como fundamento y origen de las relaciones gubernamentales de poder (la relación contractual como modelo de todas las relaciones posibles); la cuestión del consentimiento libre de la voluntad; las relaciones de poder en términos de representación indirecta; el origen de la autoridad y la jerarquía (relación de mando/obediencia, de dirección/ejecución) como producto de un consentimiento voluntario; la pareja hetero-normalizada (como modelo de toda relación familiar y afectiva); la familia conyugalizada, edipizada, cerrada, privatizada, andromorfizada y falicizada (como célula básica de la reproducción social).

A ello debemos agregarle uno de los conceptos más importantes en relación con la esfera psico-política y con la política sexual (tocante a la producción de subjetivación humana); a saber, el concepto moderno de «*Selbstgenuss*». En efecto, veremos cómo los filósofos modernos produjeron un concepto del deseo y del impulso sexual basado en la noción de auto-goce (*selbstgenuss*), es decir, concibiendo al impulso sexual como un proceso que toma a todo aquello con lo que se relaciona no como un *fin* en sí mismo sino como un *medio*, un órgano, o un instrumento suyo (de su propio goce y placer). El *selbstgenuss* será postulado por los filósofos modernos como un *a priori* de la subjetivación y del impulso sexual, inaugurando así una concepción andromórfica y patriarcal del sujeto y de la subjetivación (anclada en el concepto de ‘necesidad’ en términos de carencia, falta, ausencia del objeto, lo que a su vez provoca en el sujeto una angustia y malestar que exige una compensación o satisfacción futura); a punto tal que el concepto de *selbstgenuss* (auto-goce) funcionará como un ‘equipamiento colectivo’ (lugar común o redundancia dominante) para toda forma de subjetivación humana.

2. La triple crítica metódica: Contra la imagen jurídico-contractual, idealista y dialéctica.

Es de temer que, con el nombre de ‘filosofía’, sea el pensamiento mismo lo que está siendo eliminado [*Il est à craindre que, sous le nom de philosophie, ce soit tout simplement la pensée elle-même que l'on cherche à évacuer*]

(Pierre Clastres, año 1974)

La primera crítica se dirige contra aquellos filósofos que fabricaron una imagen del pensamiento, del poder, de la subjetivación, y del deseo que pasa por: la negación, la superación (como negación de la negación), la identidad, el reconocimiento, la totalización, y por el recentramiento de todas las potencias del pensamiento y del deseo (que son la misma cosa)¹ en torno al binomio Ley/Amenaza², Derecho/Soberano, voluntad/contrato³, y, en fin, todas las trampas de la lo que Foucault llamó «la hipótesis represiva» (*l'hypothèse répressive*)⁴.

Por lo menos desde *Nietzsche et la Philosophie* (1962) Deleuze lanza su crítica filosófico-política sobre la imagen del pensamiento tal y como fue

1 Deleuze (2005, pp. 183, 187): «Pensar y desear son la misma cosa. [...] El deseo es pensamiento, posición de deseo en el pensamiento, [pues] el deseo es *constitutivo de su propio campo de immanencia*, es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan».

2 Lacan (2003b, p. 665).

3 Foucault (2003, p. 59): «Tenemos al *individuo jurídico* tal como aparece en esas teorías filosóficas o jurídicas: el individuo como ‘sujeto’ abstracto, definido por ‘derechos individuales’, al que ningún poder puede limitar salvo si él lo acepta por ‘contrato’ [*par contrat*]». Deleuze y Guattari afirman que, en rigor, el ‘contrato’ es un modo de captura e integración jurídica y civil (*«intégration juridiques»*) productora de relaciones y agenciamientos perversos (*«extrême perversion du contrat»*), y cuya función es *conseguir y asegurar* que el ‘sujeto’ se encadene a sí mismo (*«se lier lui-même»*), ganando así que la sujeción, la dominación y el control ocurran, también, entre sí y sí mismo (*«entre soi et soi»*): «el contrato es una expresión jurídica cuyo resultado es la sujeción» (1980, pp. 575, 435).

4 En *La volonté de savoir* (1976) Foucault lanzaba tres sospechas contra la hipótesis represiva: (1) «La mecánica del poder [*la mécanique du pouvoir*], y en particular, la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? La prohibición, la censura, la denegación, ¿son las formas según las cuales el poder *se ejerce* de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente, en la nuestra?»; (2) «La represión del sexo, ¿es en verdad una evidencia histórica?»; (3) «El discurso “crítico” que se dirige contra la represión, ¿viene a cerrarle el paso al mecanismo de poder, o más bien forma parte de la misma red histórica de aquello que denuncia, llamándolo “represión»?» (1994b, p. 18).

producida por las diferentes versiones del idealismo y la dialéctica—las diversas formas del platonismo y el hegelianismo—, siendo Nietzsche el productor de una nueva imagen anti-idealista y anti-dialéctica del pensamiento:

Año 1962: En Hegel se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan *conservar piadosamente* [*n'oublie pas de conserver pieusement*]. La trascendencia permanece como trascendencia *en el seno de lo inmanente* [*la transcendance reste transcendante au sein de l'immanent*] (1983, pp. 147, 226).

Año 1968: [Platón] fue el primero en erigir la imagen dogmática y moralizante del pensamiento [*le premier à dresser l'image dogmatique et moralisante de la pensée*] (1968, p. 185).

Año 1969: El idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica [*L'idéalisme est la maladie congénitale de la philosophie platonicienne*], y la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma (con su sucesión de ascensiones y caídas) (1969, p. 152).

Año 1980: Hay un hegelianismo 'de derechas' (que continúa vivo en la filosofía política 'oficial'), y que suelda el destino del pensamiento al destino del Estado [*qui soude le destin de la pensée et de l'Etat*]. [...] De Hegel a Max Weber se ha desarrollado toda una reflexión sobre las relaciones del Estado moderno con la Razón (a la vez como racional-técnico y como razonable-humano) (Guattari/Deleuze, 1980, p. 465)⁵.

⁵ Goethe, Kant y Hegel aparecen en *Mil Mesetas* (1980) como dos de los grandes exponentes de las 'ciencias mayores' sedentarias (integran los aparatos de captura estatales), y como hostiles a las 'ciencias menores' nómadas, es decir, de las máquinas de guerra (propias de Kleist, Hölderlin, pero también de otros autores posteriores como Nietzsche, Kafka, Proust).

Ya en *L'Anti-Edipe* (1972) Guattari y Deleuze habían caracterizado al ejercicio dialéctico e idealista del pensamiento como «piadosas destrucciones (tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista)», es decir, «destrucciones al modo de Hegel: maneras de conservar» (*destructions à la Hegel, des manières de conserver*) (1992, p. 371).

Esta crítica anti-dialéctica también es común a Foucault. Aparece ya muy tempranamente en 1954 (en *Introduction* a Binswanger), luego en 1963 (en *Préface à la transgression*), y vuelve a aparecer en 1967, en la entrevista con Paolo Caruso:

[Kant posibilitó] una prórroga concedida indefinidamente a la metafísica. La dialéctica sustituyó la puesta en cuestión del 'ser' y del 'límite' por el juego de la contradicción y de la totalidad [*La dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité*]. Para despertarnos del sueño mixto [*sommeil mêlé*] de la Dialéctica y la Antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Retorno. [...] ¿Sería de gran ayuda decir, por analogía, que habría que encontrar para lo transgresivo [*le transgressif*] un lenguaje que fuera lo que la dialéctica fue para la contradicción? (1994a, T1, pp. 239-241).

Antes de Hegel la filosofía no esgrimía necesariamente esa pretensión de totalidad [*prétention à la totalité*]. [...] Creo por consiguiente que la idea de una filosofía que abarque la totalidad es relativamente reciente. [Y] en el fondo, ¿qué significa *hacer filosofía* en nuestros días? No construir un discurso sobre la totalidad, un discurso en el cual vuelva a estar contenida la totalidad del mundo, sino más bien *ejercer en realidad cierta actividad*, cierta forma de actividad [a la que] ya no se le puede exigir una perspectiva totalizante [*on ne peut plus requérir d'elle une perspective totalisante*] (1994a, T1, pp. 611-612).

Foucault señalaba en 1963 hasta qué punto Kant trabajó al servicio del sueño dogmático de la metafísica, puesto que contribuyó a hacer de la dialéctica «la forma y el movimiento interior de la filosofía» (*la dialectique n'est devenue depuis Kant la forme et le mouvement intérieur de la philosophie*), y cómo Hegel ofició de continuador de dicha tarea (1994a, T1, p. 241).

Vuelve a aparecer en *La locura, la ausencia de obra* (1964) —donde Foucault decreta la muerte del *homo dialecticus*— y en *Theatrum philosophicum* (1970), donde Foucault plantea que Deleuze estableció una diferencia fundamental entre la imagen *novelesca* de la filosofía dialéctico-contradictoria (Hegel) y la imagen *trágico-teatral* de la filosofía trágica-intempestiva (Nietzsche); en ambos casos, la premisa metodológica (teórica y práctica) de partida es desprenderse de Hegel, de la dialéctica, y de toda concepción dialéctica del mundo, de la historia, del sujeto, etc.:

Lo que no va a tardar en morir, lo que ya está muriendo en nosotros (y cuya muerte, precisamente, lleva nuestro lenguaje actual), es el *homo dialecticus*: el ser de la partida, del retorno y del tiempo [*l'être du départ, du retour et du temps*], el animal que pierde su verdad y la encuentra iluminada, el extranjero a sí mismo que se vuelve familiar. Este 'hombre' fue el sujeto soberano y el siervo [*le sujet souverain et le serf*] objeto de todos los discursos sobre el hombre que se han pronunciado desde hace tiempo y, singularmente, sobre el hombre alienado. Y por fortuna, muere durante esas habladurías [*il meurt sous leurs bavardages*]» (1994a, T1, p. 414).

A decir verdad, la dialéctica no libera *lo diferente*; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no-ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la 'contradicción' trabaja *para la salvación de lo idéntico* [*la contradiction travaille pour le salut de l'identique*]. [...] En vez de preguntar y responder *dialécticamente*, hay que pensar *problemáticamente*. [...] Ahora ya es preciso desprenderse de Hegel, de la oposición de los predicados, de

la contradicción, de la negación, de toda la dialéctica (1994a, T2, pp. 90-91).

También en el curso de 1975 (*Les Anormaux*) y en el curso de 1976 (*Il faut défendre la société*), Foucault insiste:

Aquello con lo que quiero agarrármelas, o de lo que querría desprenderme[*déprendre*], es la idea de que el poder político no debe analizarse en el horizonte hegeliano de una especie de bella totalidad [*sur l'horizon hégélien d'une sorte de belle totalité*] que el poder tendría por efecto o bien desconocer [*méconnaître*], o bien romper [*briser*] por abstracción o división. Me parece que es un error (a la vez metodológico e histórico) considerar que el poder es esencialmente un mecanismo negativo de represión [*un mécanisme négatif de répression*]; que su función esencial es proteger, conservar o reproducir relaciones de producción. Y me parece que es un error considerar que el poder es algo que se sitúa (con respecto al juego de las fuerzas) en un nivel “super-estructural». Por último, es un error considerar que está esencialmente ligado a efectos de “desconocimiento» (1999, p. 46).

En el fondo, la dialéctica codifica [*codifie*] la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una presunta lógica de la ‘contradicción’; los retoma en el proceso de doble totalización. [...] La dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un *sujeto* universal, una *verdad* reconciliada, un *Derecho* en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que la siguieron deben comprenderse como *la colonización y la pacificación autoritaria* (por la filosofía y el Derecho) [*doivent être comprises comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le Droit*]. [...] La burguesía, el Tercer Estado, se convierte, por lo tanto, en el pueblo, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal [*La bourgeoisie, le Tiers État, devient donc le peuple, devient donc l'État. Il a la puissance de l'universel*].

[Allí,] la relación fundamental es el Estado. Y podrán ver cómo dentro de análisis como éstos se va esbozando algo que es, a mi entender, inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico (1997, pp. 54, 196).

Y en la entrevista de 1978 con Ducio Trombadori (del mismo año):

Queda claro que ese hegelianismo que se nos proponía en la Universidad [*l'hégélianisme qui nous était proposé a l'université*], con su modelo de inteligibilidad 'continua', no era capaz de responder a nuestras necesidades; y mucho menos la fenomenología y el existencialismo, que mantenían firme la primacía del 'sujeto' y su valor fundamental (1994a, T4, p. 49).

En la *Historia de la locura* Hegel forma parte del apuntalamiento (y de su consumación por el concepto) del mito patriarcal referido a la locura, y, en rigor, viene a sintetizar en una unidad superadora (diríase, en una "totalidad orgánica")⁶ las dos vías y "soluciones" modernas paralelas y complementarias, la patriarcal inglesa (de Tucker y de su modelo de *Retiro* cuáquero como vuelta al estado de sociabilidad familiar y natural) y la revolucionaria o republicana francesa (de Pinel y su doble estadía en Bicêtre y la Salpêtrière, en el asilo):

Esos temas aún eran demasiado vecinos y habían sido mezclados demasiado a menudo en el siglo XVIII para que tengan un sentido bien distinto en Pinel y en Tuke. Aquí y allá se ve esbozarse el mismo esfuerzo para retomar ciertas prácticas del internamiento en *el gran mito de la alienación*, aquel mismo que Hegel debía formular algunos años después [*celui-là même que Hegel devait formuler quelques années plus tard*], sacando con todo rigor [*tirant en toute rigueur*] la lección conceptual de lo que había ocurrido en el Retiro y en Bicêtre:

6 Ya en *Maladie mentale et personnalité* (1954) Foucault consideraba que la noción de '*totalité organique*' (aplicada a la medicina mental y orgánica) es abstracta y a-histórica, porque pierde de vista que es la institución la que produce las formas de locura, y no al revés (cf. 1954, p.15).

“El verdadero tratamiento psíquico se atiene a esta concepción de que la locura no es una pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la ‘inteligencia’ ni del lado de la ‘voluntad’ y de su responsabilidad, sino una simple perturbación del espíritu, una contradicción en la razón [*une contradiction dans la raison*] que aún existe, así como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (tal sería, de hecho, la muerte), sino una contradicción en ésta. Ese tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura... supone al enfermo razonable [*suppose le malade raisonnable*] y encuentra allí un punto sólido para capturarlo por ese lado [*pour le prendre de ce côté*]» (1972, pp. 500-501).

Para Foucault, la filosofía de Hegel expresa —bajo el esquema de la dialéctica de las contradicciones, las mediaciones, las superaciones, bajo el puro movimiento de la negatividad— la conceptualización corriente y redundante de la locura durante el siglo XIX (acorde con el poder psiquiátrico), según la cual la locura es la maldad y la malicia humana llevada a su estado salvaje:

Esta profundidad sacada a la luz por la locura es la maldad en estado salvaje [*c’est la méchanceté à l’état sauvage*]: “El mal existe de por sí en el corazón, que, en tanto que inmediato, es natural y egoísta. Es el genio malo del hombre el que domina en la locura [*C’est le mauvais génie de l’homme qui domine dans la folie*]» [Hegel]. [...] De Tissot a Morel se repite una misma lección, que atribuye al ‘medio’ humano un poder de alienación. [...] La locura, y todas sus potencias que multiplican las edades, *no residen en el hombre mismo, sino en su medio* [*ne résident pas en l’homme lui-même, mais dans son milieu*]. Estamos allí, exactamente en el punto en que aún se confunden un tema filosófico del hegelianismo (la alienación está en el movimiento de las mediaciones) [*l’aliénation est dans le mouvement des médiations*] y el tema biológico que Bichat ha formulado cuando ha dicho que “todo lo que rodea a los seres vivos tiende a destruirlos».

[...] La paradoja de la psicología ‘positiva’ en el siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad[*moment de la négativité*]: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la inteligencia por la debilidad mental. [...] Así el loco aparece ahora en una dialéctica, siempre recomenzada, del Mismo y del Otro[*dans une dialectique, toujours recommencée, du Même et de l’Autre*] (1972, pp. 539, 396, 545-547)⁷.

La misma conceptualización se puede encontrar en las *Lecciones de Ética* (1775-1781) de Kant, que ya había enumerado las prácticas o relaciones que degradan la condición humana en tanto que tal: concubinato, masturbación u onanismo, homosexualidad, prostitución, incesto, pederastia, bestialidad, etc.; degradan la condición humana porque «la sitúan por debajo de la animalidad» (1988, 211). Años después, en su ‘Apéndice al examen de los conceptos del derecho penal’, afirma que la violación (*Nothzüchtigung*) y la pederastia (*Päderastie*) «deberían castigarse con la castración (como la de los eunucos blancos o los negros en el serrallo)», mientras que la bestialidad (*Bestialität*) debería castigarse «con la expulsión para siempre de la sociedad civil, porque el delincuente se ha hecho a sí mismo indigno de la sociedad humana» (2009, 206-207). Todavía en 1840 Schopenhauer sigue tomando literalmente a Kant: continúa considerando al onanismo, la pederastia, y la bestialidad como formas contra-naturales del placer (*Wollust*); aunque introduce la novedad de hablar de ellos en términos de «delitos sexuales» (*Geschlechtsvergehen*) (1993, pp. 155-56, 238).

* * *

La segunda crítica se dirige contra toda ‘imagen’ del pensamiento que identifique y reduzca al pensamiento con el *sentido común*, y por lo tanto, con la lógica de la *representación* y del *reconocimiento*. Esta crítica es tanto epistemológica como psico-sexo política. En *Différence et Répétition* (1968) Deleuze plantea que la lógica de la representación es propia del sentido

⁷ Foucault cita en tres ocasiones el aforismo §408 de la *Enciclopedia* (cf. pp. 461-463 en la edición de Alianza).

común fetichizante, puesto que supone que ‘pensar’ remite a una “facultad natural» que puede ser “bien» o “mal» ejercida según sea buena o mala la voluntad del pensador (es una imagen moralizante del pensamiento):

El presupuesto implícito de la Filosofía se encuentra en el ‘sentido común’ como *cogitatio natural universalis*, a partir de la cual la Filosofía puede disponer de un punto de partida. [...] Consiste en el planteamiento del pensamiento como *ejercicio natural de una facultad*, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero (en afinidad con lo verdadero), bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*. Porque todo el mundo piensa “naturalmente», se supone que “todo el mundo sabe» implícitamente lo que quiere decir “pensar». Por lo tanto, la forma más general de la ‘representación’ se halla en el elemento de un ‘sentido común’ como *recta naturaleza y buena voluntad*.

[...] En ese sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una *Imagen del pensamiento* tomada del elemento puro del ‘sentido común’. [...] A esa imagen del pensamiento podemos llamarla *imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral*. Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los “racionalistas» y los “empiristas» de ningún modo la suponen erigida de la misma manera (1968, pp. 171-172).

Esta imagen dogmática y moralizante del pensamiento (*image dogmatique et moralisante de la pensée*), o imagen dogmática u ortodoxa (*image dogmatique ou orthodoxe*), o imagen del sentido común como encarnación de una supuesta razón popular común (*la raison populaire commune*),

aplasta al pensamiento [*écrasent la pensée*] bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la ‘representación’ [*du Même et du Semblable dans la représentation*], y traiciona lo más profundo de lo que significa ‘pensar’, alienando las

dos potencias: de la diferencia y la repetición, del comienzo y el recommienzo filosóficos [*aliénant les deux puissances: de la différence et de la répétition, du commencement et du recommencement philosophiques*] (1968, p. 217).

Si ‘fetichismo’ y ‘sentido común’ son sinónimos es porque «el fetiche es el objeto natural de la conciencia social como sentido común o *reconocimiento del valor*» (*le fétiche est l'objet naturel de la conscience sociale comme 'sens commun' ou reconnaissance de 'valeur'*) (1968, 269). El fetichismo y el sentido común no implican para Deleuze, Guattari y Foucault un mero problema relativo a la “falsa conciencia” y a la “ideología», sino que, antes bien, ponen en juego problemas relativos a la economía social y libidinal; ambos son el índice de que nos hallamos atrapados en una economía que funciona y se ejerce *produciendo la anti-producción* (que impide la creación de nuevos valores)⁸. Y lo contrario a todo acto de creación de nuevos valores es precisamente el gesto de postrarse y reconocer el valor de los valores ya existentes y en curso.

Por lo tanto, la imagen dogmática y moralizante tiene una función psico-sexo política: está hecha para hacernos aceptar y reconocer *el valor* de los valores ya producidos y establecidos por la sociedad jurídico-contractual patriarcal; y para hacernos reconocer, aceptar (y desear) el valor de los valores, la captura procede por juridificación y contractualización, especialmente por lo que toca al llamado ‘contrato sexual’, tal y como lo plantean autoras como Carol Pateman, Catherine MacKinnon, o el propio Deleuze, en *De Sacher-Masoch al masoquismo* (1961):

Comúnmente el ‘contrato’ tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales: está hecho para *expresar* e incluso *justificar* lo que hay de no-material, de espiritual o de instituido en las relaciones de autoridad y de asociación [*dans les relations d'autorité et d'association*] tal como están establecidas. [...] Cuando la mujer entra en un contrato, es “viniedo hacia» los varones, reconociendo su depen-

8 La producción de la anti-producción implica: «la detención coaccionada del proceso [de producción], o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse [a sí mismo] por un ‘fin’» (*l'arrêt contraint du processus, ou sa continuation dans le vide, ou la manière dont il est forcé de se prendre pour un but*) (cf. Guattari/Deleuze, 1992, p. 435).

dencia en el seno de la sociedad patriarcal [*en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale*] (Deleuze, 2015, 172).

La maquinación contraria —lo que Deleuze denomina «contra-filosofía» (*contre-philosophie*)— consiste en fabricar una rectificación (*rectification*) tanto del pensamiento como de la facultad de sociabilidad (*faculté de sociabilité*), rectificación que trabaje en contra de dicha imagen dogmática, moral, común y fetichista del pensamiento; implica una protesta (*protestation*) contra dicha imagen:

Esa protesta no se hace en nombre de prejuicios aristocráticos: no se trata de decir que “poca gente piensa» y que poca gente sabe “lo que significa pensar». Por el contrario, hay alguien (aunque sólo sea uno) con la modestia necesaria, que no llega a saber “lo que todo el mundo sabe» y que niega modestamente lo que se supone que “todo el mundo debe reconocer» [*ce que tout le monde est censé reconnaître*]. Alguien que no se deja representar [*ne se laisse pas représenter*], pero que tampoco quiere representar cualquier cosa [*ne veut pas représenter*]. [...] Es el Intempestivo: ni temporal ni eterno.

[...] Cuando Nietzsche se interroga sobre los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente *morales*. [...] A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que ya no tendría pre-supuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse sobre la Imagen moral del pensamiento, partiría de *una crítica radical* de la Imagen y de los postulados que implica. [...] Por eso mismo hallaría su repetición auténtica en un pensamiento sin imagen [*dans une pensée sans Image*]; aunque fuera a costa de las más grandes destrucciones [*destructions*], de las más grandes desmoralizaciones [*démoralisations*] y de una obstinación [*entêtement*] de la filosofía que sólo tendría por aliada a la paradoja, y que debería *renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común* (1968, pp. 170-173).

El pensamiento sin-imagen (pensamiento del Afuera, intempestivo, acéfalo), con su «lenguaje des-dialectizado» (*langage dé-dialectisé*)⁹, implica una auténtica creación de novedad (en el plano del poder, la subjetivación, y el deseo). Así, la facultad de sociabilidad (*la faculté de sociabilité*) quiebra la unidad del sentido común fetichista (*brise l'unité du sens commun fétichiste*), subvirtiendo todo el orden del reconocimiento y de la representación:

Los problemas sociales sólo pueden ser captados en una ‘rectificación’ [*rectification*], cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra la unidad del sentido común fetichista [*brise l'unité du sens commun fétichiste*]. [...] Es en ese sentido que la revolución es la potencia social de la ‘diferencia’, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la ‘Idea social’ [*la révolution est la puissance sociale de la différence, le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale*]. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo negativo. [...] Sombra del problema: lo negativo es también el falso problema por excelencia. La lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar [*La lutte pratique ne passe pas par le négatif, mais par la différence et sa puissance d'affirmer*] (1968, p. 269).

Según Foucault, esta imagen dominante y hegemónica del pensamiento es el efecto de una producción histórica de saber-poder; y al igual que Deleuze y Guattari, Foucault sostiene que dicha imagen está producida sobre la base de una «sobrecarga moral y jurídica» (*le surcharge moral et juridique*), cuyas consecuencias son el recentramiento de todos los problemas (relativos al poder, la subjetivación y el deseo) alrededor de cómo las ‘voluntades’ diferentes pueden ser *reconocidas* y *representadas* en y por una ‘unidad superior’, en el seno de una ‘totalidad orgánica’ (el Estado):

Creo que el gran fantasma es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades

9 Maquinar un *langage dé-dialectisé* en orden a fugarse de las trampas de la dialéctica, y en pos de ponernos a crear una nueva imagen del pensamiento movida por la forma de un lenguaje no-dialéctico de hacer filosofía («*la forme d'un langage non-dialectique de la philosophie*») (cf. Foucault, 1994a, T1, pp. 242, 247).

[*le grand fantasme, c'est l'idée d'un corps social qui serait constitué par l'universalité des volontés*]. [...] Pienso que conviene desconfiar de toda una temática de la representación que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades individuales podían estar representadas en la 'voluntad general'. [...] En general, creo que el poder no se construye a partir de 'voluntades' (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de 'intereses'. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar (1994a, T2, p. 754)

En *La volonté de savoir* (1976) Foucault plantea que hay que «liberarse de cierta representación del poder que yo llamaría *jurídico-discursiva*» (*juridico-discursive*), puesto que dicha representación «gobierna tanto la temática de la “represión», como la teoría de que la “ley» *es constitutiva del deseo*» (*la théorie de la loi constitutive du désir*) (1994b, p. 109). Hay que «liberarse de esa 'imagen', es decir, del privilegio teórico de la 'Ley' y de la 'Soberanía', si se quiere realizar un análisis del poder según el juego *concreto e histórico* de sus procedimientos» (1994b, pp. 118-119).

En Francia, la crítica a la institución monárquica (en el siglo XVIII) no se hizo contra el sistema jurídico monárquico, *sino en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso*. [...] La 'crítica política' se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la Monarquía, para condenarla; pero *nunca puso en cuestión el principio según el cual el 'Derecho' debe ser la forma misma del poder, y de que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del Derecho* [*mais elle n'a pas mis en question le principe que le droit doit être la forme même du pouvoir, et que le pouvoir devait toujours s'exercer dans la forme du droit*].

[Por eso,] en el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al Rey [*Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*]. De allí la importancia

que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del Derecho y de la violencia, de la Ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser “colectivo», y no más en la persona del soberano) (1994b, pp. 116-117).

No se trata de preguntarse si el poder es ‘bueno’ o ‘malo’, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta por el poder todas las sobrecargas morales y jurídicas* [*toutes les surcharges morales et juridiques*]. [...] Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está “oculto», sino en *hacer visible lo que, precisamente, es visible*, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos. Mientras que la tarea de la ciencia es la de hacer conocer “lo que no vemos», la de la filosofía consiste en *hacer ver lo que vemos*. Después de todo, desde este punto de vista, la tarea de la filosofía se podría formular así: ¿En qué consisten estas *relaciones de poder* en las que estamos atrapados [*nous sommes pris*] y en las que la filosofía se ha visto enredada [*la philosophie elle-même s’est empêtrée*] (1994a, T3, pp. 540-541).

Deleuze había dicho lo mismo en 1973 y 1982:

El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la *Ley*, la *Institución*, y el *Contrato*, que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia *sedentaria* que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas). En verdad, el ‘significante’ es el último avatar filosófico del déspota [*Le ‘signifiant’, c’est vraiment le dernier avatar philosophique du despote*]. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de *contra-filosofía* [*un autre type de discours comme une contre-philosophie*]. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional

administrativa (con los filósofos como burócratas de la razón), sino de una máquina de guerra móvil (2002, p. 361).

La idea de que es necesaria una ‘mediación’ [*médiation*] pertenece a la concepción jurídica del mundo [*conception juridique du monde*] como la que ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*médiation d'un Pouvoir*] (*Potestas*); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como “la solución», pero como una “solución antagonista» (2003, p. 175).

Por el contrario, el ‘pensamiento sin imagen’ (*acéphale*) implicaría producir y fabricar colectivamente y desde abajo otra cosa (poder, subjetivación y deseo) que aún no existe.

El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de Derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y es esta sustitución de un esquema ‘jurídico y negativo’ por otro ‘técnico y estratégico’ [*substitution d'une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative*] lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar* y utilizar después en la *Historia de la sexualidad* [...] El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventar [*L'analyse et la critique politiques sont pour une bonne part à inventer*] (Foucault, 1994a, T3, pp. 229, 232-233).

El ser humano produce al ser humano. ¿En qué sentido? Para mí, lo que se debe producir no es el ‘ser humano’ tal y como habría diseñado por la naturaleza, o tal y como lo prescribiría su esencia; nuestra tarea es la de producir *algo que todavía no existe*, y que no podemos saber qué será [*nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce*

qu'il sera]. [Supone] tanto la destrucción de lo que somos como la creación de una cosa totalmente otra, una innovación total [*la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation*] (Foucault, 1994a, T4, p. 74).

* * *

La tercera crítica dirige contra quienes fabricaron una imagen del pensamiento y del deseo recentrada en la angustia, el malestar, el desasosiego, la carencia, la falta (e incluso una doble falta, Lacan, 1995, p. 213), la castración, la Ley, el Edipo, el imperio del Falo (que distribuye la carencia, y que es definido como el «significante privilegiado», Lacan, 2003b, p. 669), la bipolarización de la libido en metas activas (masculinas) y pasivas (femeninas), la *Spaltung* o *Splitting* de la libido en 2 corrientes que deberían correr unidas (*Zärtlichkeit* y *Sinnlichkeit*), la bi-univocización de la sexualidad sobre la diferencia sexual —la llamada «*la représentation anthropomorphique du sexe*» (Guattari/Deleuze)¹⁰, «*le massacre du corps*» (Guattari, 1973, p. 159-162) o «*la libidinisation du sexe*» (Foucault, 2018, pp.325-361)—, la reducción del placer al sexo (posesión física), de reducción de la satisfacción a la descarga (orgástico-genital), la reducción del deseo sexual (catexis inconsciente de la libido) a la necesidad (catexis consciente o pre-consciente)¹¹.

10 Guattari/Deleuze (1992, pp. 350-351): «La representación antropomórfica del sexo [...] es tanto la idea de que hay dos sexos como la idea de que sólo hay uno. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esa extraña idea de que finalmente no hay más que un sexo, el masculino, con respecto al cual la mujer se define como carencia [*manqué*], el sexo femenino, como ausencia [*absence*]. [...] Podemos decir, pues, que la castración es el fundamento de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad [*la castration est le fondement de la représentation anthropomorphique et molaire de la sexualité*]. Es la universal creencia que reúne y dispersa a la vez a los hombres y a las mujeres bajo el yugo de una misma ilusión de la conciencia, y les hace adorar ese yugo. Todo esfuerzo para determinar la naturaleza no humana del sexo, por ejemplo 'el gran Otro', conservando el mito de la castración, está perdido de antemano. [...] ¡Qué idea más perversa, humana, demasiado humana! Idea llegada de la mala conciencia, no del inconsciente. La representación molar antropomórfica culmina en lo que la fundamenta, la ideología de la carencia».

11 Foucault (1994a, T4, p. 329): «La heterosexualidad, al menos desde la Edad Media, siempre se apprehendió conforme a dos ejes: el eje del cortejo [*la cour*], donde el varón seduce a la mujer, y el eje del propio acto sexual. La gran literatura heterosexual de Occidente se ocupó en esencia del eje del cortejo amoroso, es decir, ante todo, de lo que precede al acto sexual [*de ce qui précède l'acte sexuel*].»

A toda esta producción de saber-poder “científico» Foucault la llama «*la science cruelle du désir*»; ciencia cruel que ata el deseo a la Ley, que reduce el sujeto de deseo al sujeto de derecho, que hace del sexo masculino el «*sexeroin*» (sexo por excelencia, Deleuze (2003, pp. 119-120). Cf. Parnet/Deleuze (1996, p. 119), y que hace de «*la virilité hétéro-sexuelle traditionnelle*» la norma para toda ‘identidad’¹². Según Deleuze, se entrampa al deseo cuando se lo axiomatiza con la Ley de la carencia y con la Norma del placer («*la loi du manque et à la norme du plaisir*», Deleuze (2003, pp. 119-120). Cf. Parnet/Deleuze (1996, p. 119), y todas las trampas binómicas e identitarias (fijas) de la subjetivación según el esquema de la diferencia hetero-sexual. Para Guattari es el atolladero propio del «inconsciente entrópico» o «psicoanalítico» (cuadrulado por *sémiotiques juridiques, économiques, technico-scientifiques*, y *desubjectivation*, Deleuze (2003, pp. 119-120). Cf. Parnet/Deleuze (1996, p. 119).

A este inconsciente entrópico o psicoanalítico Guattari opone otro inconsciente: el inconsciente esquizo-analítico, o inconsciente maquínico, o inconsciente constructivista, que es algo *por crear colectivamente* (porque el deseo no es un teatro donde circulan figuras parentales sino una fábrica de producción de realidad, del que las figuras parentales no son sino agentes de transmisión); son numerosas las caracterizaciones de este inconsciente:

Libérate [*affranchissez-vous*] de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna). [...] No exijas de la política que restablezca los ‘derechos del individuo’ tal y como los ha definido la filosofía [*tels que la philosophie les a définis*]. El ‘individuo’ es el producto del poder [*L’individu est le produit du pouvoir*]. Es necesario des-individualizar [*désindividualiser*]. [...] No te enamores del poder [*Ne tombez pas amoureux du pouvoir*]] (Foucault, 1994a, T3, pp. 135-136).

12 Foucault (1994a, T4, p. 739): «Si la cuestión que perpetuamente plantean es: “¿Esto es acorde con mi identidad?”, entonces pienso que retornarán a una especie de ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional. Si debemos tomar posición respecto de la cuestión de la ‘identidad’, debe ser en tanto que seres únicos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de ‘identidad’; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación [*rapports de différenciation, de création, d’innovation*]]».

Bien sea el ‘deseo’ esto o aquello, de todos modos se continúa concibiéndolo en relación con un poder siempre *jurídico* y *discursivo*, un poder cuyo punto central es la enunciación de la Ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-Ley, del poder-Soberanía [*une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté*], que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa ‘imagen’, es decir, del privilegio teórico de la Ley y de la Soberanía. [...] Se trata de pensar el sexo *sin la Ley* y, a la vez, el poder *sin el Rey* [*penser à la fois le sexe sans la Loi, et le pouvoir sans le Roi*] (Foucault, 1994b, pp. 118-120).

Melanie Klein, Winnicott y Lacan intentaron demostrar que la ‘represión’ [...] *forma parte* del mecanismo del instinto, o, por lo menos, del proceso a través del cual se desenvuelve el instinto sexual, se constituye como ‘pulsión’. La noción freudiana de *Trieb* [debe ser interpretada según ellos] como algo que *ya está profundamente penetrado por la represión* [*est déjà profondément pénétré par la répression*]. La necesidad, la castración, la carencia, la prohibición, la ley, son los elementos a través de los cuales el deseo *se constituye* como ‘sexual’ (Foucault, 1994a, T4, pp. 182-183).

Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son ‘determinaciones’ del inconsciente, o son la manera como un *sacerdote* ve las cosas [*la manière dont un prêtre voit les choses*]? Y sin duda hay muchas más fuerzas (además del psicoanálisis) para edipizar el inconsciente, *culpabilizarlo, castrarlo*. Sin embargo, el psicoanálisis apoya el movimiento, inventa un último sacerdote [*elle invente un dernier prêtre*]. [...] Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y vemos que, incluso entre nosotros, europeos, *es nuestra formación colonial íntima* [*c’est notre formation coloniale intime*]. [...] Edipo no es tan sólo un proceso ‘ideológico’, sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del hábitat, etc. [...] Todos admiten, al menos entre nosotros, en nuestra sociedad patriarcal y capita-

lista [*dans notre société patriarcale et capitaliste*], que Edipo es algo cierto (Guattari/Deleuze, 1992, pp. 133, 200, 206).

Los movimientos de liberación de las mujeres tienen razón cuando dicen: “No estamos castradas: váyanse a la mierda» [*Les mouvements de libération des femmes ont raison de dire: “Nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde”*] (Guattari/Deleuze, 1992, pp. 71-72).

La tarea negativa del esquizo-análisis debe ser violenta, brutal: des-familiarizar, des-edipizar, des-castrar, des-falizar, deshacer teatro, sueño y fantasma, des-codificar, des-territorializar [*défamiliariser, désoedipianiser, décastrer, déphalliciser, défaire théâtre, rêve et fantôme, décoder, déterritorialiser*] (Guattari/Deleuze, 1992, p. 458).

La genealogía, la geo-filosofía, la ecosofía (con sus tres ecologías) y el esquizo-análisis funcionan como contra-filosofías, es decir, como maneras de resistir y escapar de la imagen dogmática y moralizante del pensamiento (imagen andromórfica, edípica, falométrica, biunivocizante, y de carácter jurídico-contractual), creando y colocando en su lugar algo nuevo, vivo, activo, positivo.

En *Il faut défendre la société* (1976) Foucault se interroga acerca de «la insurrección de los saberes sometidos» (*l'insurrection des savoirs assujettis*), que son precisamente «los saberes de abajo» (*savoirs d'en dessous*) o «el saber de la gente» (*savoir des gens*). Son los saberes ninguneados, sometidos y sujetos (*assujettis*) históricamente por la ciencia (y por la política) instituida —la ciencia mayor o real, también llamada ciencia de Estado—, por todo el régimen instituido de saber-poder, recentrado alrededor de la noción de ‘representación’ y de ‘reconocimiento’, lo que supone una práctica política de suplantamiento (hablar en nombre o en representación de los otros)¹³.

13 Guattari/Deleuze (1992, pp. 436-437, 293): «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la Razón que habla “por» los otros, “en nombre» de los *sin voz*. [*Econtez la grande rumeur paranoïaque sous le discours de la raison qui parle pour les autres, au nom des muets*] [...] El lenguaje de un banquero, de un general, de un industrial, de un cuadro medio o de un cuadro alto, de un ministro, es un lenguaje perfectamente esquizofrénico, pero que sólo funciona

Estos saberes de abajo y de la gente implican toda una «producción teórica autónoma, no-centralizada» (*production théorique autonome, non-centralisée*), y que «no necesita del visado de un régimen común para establecer su validez». Se trata de saberes que conjuran todo sentido común (*savoirs sans sens commun*) y toda redundancia dominante, y no necesitan de ningún reconocimiento por parte de las ciencias reales, también llamadas ciencias mayores o ciencias de Estado. Estos saberes constituyen para Foucault «anti-ciencias» (*anti-sciences*) que aspiran a ejercer las potencias colectivas del pensamiento «contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como ‘científico’», y contra «la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia» (*l’ambition de pouvoir qu’emporte avec soi la prétention à être une science*).

¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ‘ciencia’? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto de experiencia y de saber quieren minimizar [*minoriser*] desde el momento en que dicen: “Yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio”? ¿Qué *vanguardia* teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar [*introniser*], para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber? (Foucault, 1997, pp. 15-16).

Las anti-ciencias son a la vez contra-filosofías. Foucault plantea que la genealogía se mueve en la misma dimensión que los saberes llamados «menores» por Guattari/Deleuze (en su libro sobre *Kafka*), y que en 1980 (en *Mille Plateaux*) llevan el nombre de «ciencia menor» (*science mineure*) o «ciencia nómada» (*science nomade*), por oposición a las «*science majeure ou royale*», o «*science royale d’Etat*»:

La genealogía sería, entonces (con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia), una especie de empresa para *romper el sometimiento* [*pour désassujettir*] de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico

estadísticamente en la axiomática aplastante de relación que lo coloca al servicio del orden capitalista [*dans l’axiomatique aplatisante de liaison qui le met au service de l’ordre capitaliste*].

[*capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique*]. La reactivación de los saberes locales —*menores*, diría acaso Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos [*contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques*] (Foucault, 1997, p. 16).

Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de ‘fundamento’, no ha cesado de *bendecir* los poderes establecidos y de calcar su ‘doctrina de las facultades’ de los órganos de poder de Estado [*elle n'a cessé de bénir les pouvoirs établis, et de décalquer sa doctrine des facultés sur les organes de pouvoir d'Etat*]. El ‘sentido común’, la unidad de todas las facultades como centro del *Cogito*, es el ‘consenso de Estado’ llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la ‘crítica’ kantiana, asumida y desarrollada por el ‘hegelianismo’. Kant no ha cesado de criticar los *malos usos* para mejor bendecir la *función* [*Kant n'a pas cessé de critiquer les mauvais usages pour mieux bénir la fonction*] (Guattari/Deleuze, 1980, p. 466).

Ahora bien, si es cierto que el saber y el poder nos subjetivan, es decir, que nos producen nuestra subjetivación (y nuestro deseo), entonces es evidente que para romper con la imagen patriarcal del pensamiento —que como vimos, es en esencia idealista, dialéctica, dogmática, moral y jurídico-contractual— es necesario romper *simultáneamente* con las imágenes del ‘filósofo’ históricamente instituidas. Se trata de cuestionar y psico-politizar desde adentro a la filosofía (al ejercicio filosófico del pensamiento en tanto que tal), y por lo tanto, conjurar las personificaciones sociales que el filósofo ha adquirido a lo largo de toda la historia de la filosofía (que es una historia y una imagen *patriarcal* de la filosofía):

La filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, un papel que no sería el de fundarlo o el de reconducirlo. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel del lado del *contra-poder* [*un rôle du côté du contre-pouvoir*], a condición [...] de que la filosofía deje

de pensarse como *profecía*, a condición de que deje de pensarse como *pedagogía* o como *legisladora*» (Foucault, 1994a, T3, p. 540).

El ‘sabio’ griego, el ‘profeta’ judío y el ‘legislador’ romano son *modelos* que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben por profesión. Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos [*destructeur des évidences et des universalités*], el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, [...] que contribuya *allí por donde pasa* a plantear la pregunta de si la *revolución* vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta *únicamente* podrán responder *quienes acepten arriesgar su vida por hacerla* [*seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire*] (Foucault, 1994a, T3, pp. 268-269).

3. La crítica *psico-sexo política*: contra el Idealismo y la Dialéctica.

3.1. La producción del ‘individuo’ moderno.

Continuar *reglamentando* la vida entre los sexos es una necesidad del poder (Carla Lonzi, año 1970).

Sólo puede haber ciertos tipos de ‘sujetos’ de conocimiento, órdenes de ‘verdad’, y dominios de ‘saber’, a partir de condiciones *políticas*, que son como *el suelo* en que se forman el sujeto, el saber, y la verdad (Foucault, año 1973).

Tan cierto es decir que *toda sexualidades política*, es decir, que toda sexualidad reenvía a una determinada organización de relaciones de poder, como lo es decir que *toda política es sexual*, es decir, que toda organización o formación social de poder requiere, para perpetuarse, de un meticuloso gobierno, control, y normalización de la sexualidad.

La institución y la producción de la ‘masculinidad’ y de la ‘femineidad’ (dentro del esquema ya existente de la diferencia sexual) son entonces asuntos no meramente “culturales» e “idiosincráticos» (ideológicos), sino

que además ponen en juego *a todo el régimen* de economía general y de política sexual general. Ponen en juego al diagrama (o red) de relaciones de alianzas de poder. Pues, como decía Raewyn Connell en 1995, la milenaria dominación patriarcal (el dominio de la masculinidad hegemónica) funciona gracias al *entrecruce* entre: relaciones de poder («*power relations*»), relaciones de producción («*production relations*»), y catexis o vínculos emocionales («*cathexis/emotional attachments*»), y que los elementos básicos que constituyen o configuran la trama del poder de la ‘masculinidad’ («*the main patterns of Masculinity*») son como mínimo cuatro; a saber: la hegemonía, la subordinación, la complicidad, y la marginación (2005, pp. 73-74, 77-81)¹⁴.

Cabe entonces una pregunta: ¿Cuál fue, en el dominio del ‘saber’, el papel histórico de los filósofos e intelectuales (varones) en la constitución y producción del concepto de ‘masculinidad’ y ‘femineidad’? Y en este sentido, ¿hasta qué punto las imágenes de varón/masculinidad vigentes *en nuestras* sociedades contemporáneas implican un corte “superador» respecto de las imágenes de la Modernidad (siglos XVII-XIX)? ¿Hasta qué punto seguimos siendo sus herederos más consecuentes? ¿Hasta qué punto sigue vigente lo que Foucault llamaba la ‘monarquía del sexo’? («*monarchie du sexe*») (2002, pp. 84-86, 151-52).

Partiendo de los postulados *jurídico-contractuales* de la filosofía moderna (en torno al ‘sujeto’ y las relaciones sexuales entre sujetos) podremos ver hasta qué punto aún hoy re-producimos esa herencia fatal, bajo otras modulaciones. En efecto, la filosofía moderna del siglo XVII-XIX (el empirismo, la Ilustración, la Enciclopedia, y el idealismo alemán) parte del concepto y de la vivencia de un «sujeto» definido como una «individualidad» hetero-normalizada, que en tanto integrante del cuerpo social será definida como «persona» jurídica y civil (ciudadano del Estado). Kant dice

14 Michael Kaufman considera que «no existe una *única* ‘masculinidad’, aunque haya formas hegemónicas y subordinadas de ésta» (1997, pp. 65, 74). A esta masculinidad Félix Guattari la define como «la imagen del varón blanco, normal, adulto, civilizado, falócrata, pequeñoburgués, etcétera» (2017, p. 231). Pero además es constitutiva de la subjetivación “normal»: ya en 1970 decía que «la “machitud” es un sistema molar ligado al Edipo» (2019, p. 163). Las tesis de Deleuze y Guattari suponen que el imperio del Edipo es el imperio del Fallo/Macho, y viceversa: «Edipo es una ‘institución’ objetiva cristalizada en la sociedad bajo la forma de *coitos humanos* y de *reglas de matrimonio*. Pero es también la relación ‘padres-hijos’, y es asimismo una glándula de *secreción interna*. [Por eso,] todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista*, que Edipo es algo cierto. Todos admiten que nuestra sociedad es el punto fuerte de Edipo: punto a partir del cual se encontrará, en todo lugar, una “estructura edípica»» (2005, pp. 215, 181).

que «‘Persona’ [*Person*] es el ‘sujeto’ [*Subjekt*] cuyas acciones son imputables [*Zurechnung*]» (2009, pp. 29-30), y Fichte dice que «el conjunto de todos los derechos es la ‘personalidad’» (*der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit*) (1908, 322). Por su parte, Hegel afirma en 1802-1803 que la esencia del Derecho (y del deber) y la esencia del Sujeto (que tiene razón y voluntad) son una y la misma cosa («*das Wesen des Rechts (und der Pflicht) und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts, schlechthin eins sind*») (1979, pp. 45-46).

Pero este sujeto individual, jurídico y civil, ha de ser *fabricado* para funcionar dentro del sistema de la Ley & el Orden ya establecidos (el sistema falocrático patriarcal estatal y capitalista). Su proceso de fabricación exige de dichos ‘sujetos’ que sean binarizados y binomizados (o biunivocizados): se debe ser *o bien* varón / masculino, *o bien* mujer / femenino¹⁵; pero también se abrirán casillas adecuadas para integrar y axiomatizar a todo aquello que no se presenta, ante la mirada auscultadora del orden (el ojo del poder), *ni* como varón *ni* como mujer¹⁶; por ejemplo, los y las llamadas “hermafroditas”, pero también lxs travestis.

15 Guattari (2017, p. 328): «La oposición varón/mujer servía para fundamentar el orden social *antes* que aparecieran las oposiciones “de clase», casta, etc.». Cf. asimismo, Guattari (2019, pp. 37, 147-149, 163): «La conjunción anti-productiva biunivociza las conexiones: tenemos entonces un ‘significante’ y un ‘significado’ (es el rol diferenciante fálico, del sujeto). [...] *El deseo se adhiere al sexo*, que se adhiere a su vez a los padres. [...] El deseo, en su totalidad, es cortado, biunivocizado, bipolarizado, distribuido en amor y odio, en pulsión sexual y pulsión del yo asexual, *en macho y hembra*, luego en padre y madre, y en el final, en principios superiores de la “machitud» (Eros) y la “femenitud» (Thanatos). [...] La biunivocidad imperializa, organiza, ordena, *jerarquiza todas las relaciones* entre los subconjuntos molares y el socius. [...] La “machitud» es un sistema molar ligado al Edipo». Según Deleuze, la ‘diferencia sexual’ constituye «una *mutilación* de lo que se podría llamar una trans-sexualidad generalizada» (2016c, pp. 230-231). Y Guattari dice que «la primera forma de *violencia política* reside en esta operación de parcelación de las ‘multiplicidades’ intensivas» (2017, p. 437).

16 Guattari/Deleuze (2012, pp. 182-83): «La máquina rechaza [*rejette*] continuamente los rostros “inadecuados» o los gestos equívocos. Pero únicamente en tal nivel de elección. Pues sucesivamente habrá que producir ‘variaciones-tipo’ (de desviación) *para todo lo que escapa* a las relaciones bi-unívocas, e *instaurar relaciones binarias* entre lo que es “aceptado» en una primera opción, y lo que sólo es “tolerado» en una segunda, en una tercera, etc. “Ah, no es ni un [*un*] varón ni una [*une*] mujer, es un [*un*] travesti»: la relación binaria se establece entre el “no» de la primera categoría y un “sí» de la categoría siguiente, que puede señalar tanto una “tolerancia» (bajo ciertas condiciones), como indicar un *enemigo* al que hay que derrotar a cualquier precio. De todas formas te han ‘reconocido’ [*on t’a reconnu*], la máquina abstracta *te ha inscrito* en el conjunto de su cuadrículado[*la machine abstraite t’a inscrit dans l’ensemble de son quadrillage*].»

La *Encyclopédie* define al “hermafrodita» como una «persona que tiene ambos sexos, o las partes naturales de hombre y mujer» (*Personne qui a les deux sexes, ou les parties naturelles de l'homme et de la femme*) (1765, T8, p. 165). También Hegel se refiere a ellxs (2006, p. 142), así como Schopenhauer (2003, pp. 599-600), y también Wilhelm Reich (1972, pp. 93-95), que usa el término «Zwitter» (1932, p. 73). Es seguramente en este sentido que Foucault decía que «el siglo XIX ha estado muy obsesionado con el tema ‘hermafrodita’, un poco como el XVIII lo estuvo con el tema ‘travesti’» (1994a, T4, p. 123).

En *Les Anormaux* (1975) Foucault nos recuerda que la intersexualidad también era acusada de incurrir en un pacto satánico, y por lo tanto, merecedora de torturas: eran obligadxs a confesar su supuesta ‘culpabilidad’, y acto seguido eran enviadxs a la hoguera:

Alrededor de [el hermafroditismo] se elaboró o, en todo caso, empezó a elaborarse la nueva figura del ‘monstruo’ [*la nouvelle figure du monstre*], que va a aparecer a fines del siglo XVIII y funcionará a principios del XIX. En líneas generales, se puede admitir, o, en todo caso, se nos dice que en la Edad Media, y hasta el siglo XVI (y al menos también hasta principios del XVII), los hermafroditas, *en tanto que hermafroditas*, eran considerados como monstruos y ejecutados, quemados, y sus cenizas se lanzaban al viento. Admitámoslo [*les hermaphrodites étaient, en tant qu’hermaphrodites, considérés comme monstres et exécutés, brûlés, leurs cendres jetées au vent. Admettons-le*] (1999, p. 62).

En 1599 cae sobre «una mujer de Dôle, llamada Antide Collas» una condena por el sólo hecho de ser identificada como hermafrodita. Los médicos que revisan y enjuician su cuerpo consideran que sólo podía portar semejante cuerpo «porque había tenido relaciones con Satán»; con lo cual, «sometida al tormento, la hermafrodita *confesó* [*avoué*] efectivamente haber tenido relaciones con Satán y fue quemada viva [*brûlé vif*] en Dôle en 1599» (1999, p. 62).

El llamado hermafroditismo era considerado, nos dice Foucault, como esa mezcla de animalidad y criminalidad, como «la mixtura de dos indi-

viduos: el que tiene dos cabezas y un cuerpo, el que tiene dos carpos y una cabeza (es el monstruo). Es la mixtura de dos sexos: quien es a la vez varón y mujer es un monstruo» (*celui qui est à la fois homme et femme est un monstre*) (1999, p. 58). El monstruo hermafrodita representaba, por su efecto inclasificable, problemas biológicos y jurídicos (y morales) de todo tipo, y análogos a los suscitados por los gemelos siameses (principalmente, en lo relativo a la transmisión hereditaria de propiedades): «es una infracción del orden de la naturaleza pero al mismo tiempo un enigma jurídico, por ejemplo, en el derecho sucesorio», pues, «si nace un monstruo, ¿a quién corresponderán los bienes?»; pero además, problemas políticos y morales relativos el orden familiar conyugalizado: «es el monstruo que tiene dos sexos, y por tanto no se sabe si hay que tratarlo como niño o como niña» (*on ne sait pass'il faut le traiter comme un garçon ou comme une fille*), y por tanto, «si hay que autorizarlo o no a casarse, y con quién» (1999, p. 60).

Ahora bien, Foucault nos dice que a partir del siglo XVII la valoración del llamado hermafroditismo cambiará: «si se reconocía su condición [de hermafrodita], se le pedía que escogiera su sexo, el que era dominante, y que se condujera en función del sexo así determinado, y en particular, que usara la vestimenta correspondiente». El imperativo biológico-jurídico-psiquiátrico (patriarcal) es: *se debe tener un sexo y solo uno*, y debe estar fijado de una vez y para siempre (es la operación de ‘sexaje’ la que define la identidad completa del sujeto). Ahora bien, desde el momento mismo en que el sujeto hermafrodita comienza a rechazar el acto de identificarse exclusiva y permanentemente con un único sexo/genital (y comience a fugar del uno al otro), entra en la esfera de la penalidad, siendo «condenados por sodomía» (y enviados a la hoguera), tal y como ocurrió en 1603 con un hermafrodita que había optado por ser varón se pasó luego del lado femenino (1999, pp. 62-63).

Foucault narra, además, las historias de Marin/Marie Lemarcis (del año 1601), llamado “el hermafrodita de Rouen» (bautizado como niño), y de Anne Grandjean (del año 1765), a quien habían bautizado como niña. Por cometer el crimen de *pasarse* de varón (Marin) a mujer (Marie), es condenada «a la horca, la hoguera, y el lanzamiento de sus cenizas al viento», y a la mujer con quien Marie convivía (en una especie de asociación monstruosa sexual-criminal) es condenada «a presenciar el suplicio» y a «recibir azotes en la encrucijada de la ciudad». Marie apela a la corte

de Rouen y finalmente es puesta en libertad, pero bajo la obligación de usar únicamente prendas femeninas, y bajo la prohibición completa de convivir *con cualquier persona de cualquier sexo* (1999, p. 63). Ciento cincuenta años después, en 1765, Anne Grandjean es condenada «a la picota, con la inscripción “Profanadora del sacramento del matrimonio»» (además de la tortura con látigo y caña); en efecto, siendo bautizada como niña había comenzado hacia los 14 años a vestirse de varón, llegando a casarse con otra mujer (Françoise Lambert). Anne también apela, y consigue ser liberada bajo la obligación de usar únicamente prendas femeninas, pero bajo la prohibición completa de tener contacto *con cualquier mujer*. De un caso al otro (de 1601 a 1765) se constata una mutación histórica y psicopolítica: a Marie y a Anne se les impone una *identidad fija*, pero a la primera se le prohíbe toda relación sexual, mientras que a la segunda solamente se le prohíben las relaciones lésbicas o no-heteronormadas (1999, p. 66). Además, ciento cincuenta años después «el discurso médico ya n define el hermafroditismo como una mixtura de sexos», pues «para Champeaux [que escribe las *Réflexions sur les Hermaphrodites*], y para la mayoría de los médicos de la época, no hay mezcla de sexos» sino que, antes bien, «hay individuos “que tienen un sexo predominante, pero cuyas partes de la generación están tan mal conformadas que no pueden engendrar»»; se trata ahora de una mezcla de mala conformación biológica (*une mauvaise conformation*) + impotencia sexual reproductiva (*impuissance*) (1999, p. 67). El hermafrodita como “impotente»: así es como describe Baudelaire a su dios, el personaje principal de *La Fanfarlo*, Samuel Crámer¹⁷. Si para el médico Champeaux (y los demás) Anne Grandjean debe ser condenada, no debe serlo sin embargo tanto por su condición misma de hermafrodita como por su comportamiento perverso y anormal: por el hecho de que, «siendo mujer, tiene gustos perversos y le gustan las mujeres» (*c'est tout simplement le fait que, étant une femme, elle a des goûts pervers, elle aime les femmes*) (1999, p. 67).

La sexualidad de todo sujeto debe ser, pues, hetero-normada y dentro de la regla de la naturaleza (a salvo de toda monstruosidad y anormalidad): se debe ser o bien varón, activo, masculino, viril, o bien mujer, pasiva, femenina, delicada. La sexualidad es bi-univocizada. Ahora bien, según

17 Baudelaire define a Krámer como un «dios de la impotencia (dios moderno y hermafrodita), impotencia tan colosal y tan enorme, que llega a ser épica» (1944, p. 10).

la posición sostenida por los filósofos modernos los sujetos así bi-univocizados poseen determinadas capacidades (fuerzas o potencias) físicas e intelectuales que son inmanentes a su propia organización, naturaleza, carácter, y ‘sexo’, pero que a su vez podrán perfeccionarse (o envilecerse) por la vía del trato común, las costumbres, la educación, y la ley, los deberes, los contratos, el tipo de gobierno, etc. En su *Antropología en sentido pragmático* (1796-1798) Kant ya decía que el ‘carácter’ de las personas se define según su ‘sexo’. Y aún más: para los filósofos varones: mujer = sexo. Bodin decía que «el mando otorgado al marido sobre la mujer implica *doble sentido y doble mando*: el literal (del poder marital), y otro moral, que se refiere al del alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia (a la que la Santa Escritura denomina casi siempre como “Mujer»)» (1985, p. 20). Largo tiempo después, en la entrada *Sexe* de la Enciclopedia francesa, todavía leemos la siguiente definición: «‘Sexo’, absolutamente hablando, o más bien ‘el bello sexo’, es el epíteto que se le da a la mujer» (*Le ‘sexe’, absolument parlant, ou plutôt le ‘beau-sexe’, est l’épithète qu’on donne aux femmes*) (1780, T.30, p. 954)¹⁸. Este es un supuesto históricamente incuestionado por los grandes nombres de la historia de la filosofía.

Además, según la concepción moderna estos individuos pre-fabricados (recortados e identificados) como masculinos-*activos* o femeninos-*pasivos* tienen ciertos ‘impulsos’ y ‘necesidades’, y al mismo tiempo aspiran a conquistar ciertos ‘placeres’. Los *impulsos* más básicos de estos ‘sujetos’ son la auto-conservación (cuidado de sí mismo y amor a sí mismo)¹⁹ y la conservación de los demás miembros de la especie (cuidado de los otros y amor a los otros); siendo la sexualidad el punto de unión, de bisagra y pasaje, entre lo que toca al individuo y lo que toca a la especie. Las *necesidades*, por su parte, son aquello que saca a los individuos de su estado actual y los empuja a la acción —principalmente al ‘trabajo’ y a la ‘propiedad’, tanto de cosas como de personas, e incluso, como dirá Kant, de los órga-

18 Para una crítica a este lugar común: cf. Puleo (1995, p. 35), Rowbotham (1980, pp. 15-16) y Michelet (1987, p. 128).

19 Hobbes (2000, p. 68): «Todo ser humano, por necesidad natural, trata de defender su cuerpo y aquellas cosas que le parecen necesarias para la protección de su cuerpo»; el impulso primario y «el primero de todos los bienes» es «la conservación de uno mismo» (2008, p. 128). En el siglo XVIII la *Enciclopedia* (igual que Rousseau) afirma que «el amor a sí mismo es el principio de las leyes naturales que nos conciernen a nosotros mismos» (Diderot/D’Alambert, 1998, p. 51).

nos sexuales de las personas—, y por lo tanto, los empuja también hacia el contacto posible con los otros individuos (contactos y relaciones que la sociedad codifica bajo la forma del ‘contrato’, es decir, bajo una concepción jurídico-contractual teñida de una sobrecarga moral y jurídica). En cuanto a los *placers*, veremos que están regidos por la lógica del *auto-goce* (masculino y falicizante), que los alemanes llaman: «*Selbst-genuss*».

Esta imagen o modelo de sujeto (este modo de producir subjetivación humana) se caracteriza por partir siempre del supuesto del ‘individuo’ definido como *carente, ahuecado por la falta, y necesitado* de una ‘satisfacción’, cuya modalidad habrá de seguir el esquema de la ‘descarga’ (movimiento de tensión-distensión). Consecuentemente, toda la concepción de la Ley y del Derecho, así como la teoría o la ciencia del Estado —que Hobbes llama «*Civil Philosophy*»²⁰, Sieyès «*science de l'État*»²¹, y Hegel «*Philosophischer Wissenschaft des Staats*»²²— partirán del pre-supuesto de este ser humano individual ahuecado, incompleto, insatisfecho, desasosegado, y además propietario, anhelante perpetuo de apropiación y posesión. Este es el fondo de la llamada ‘persona civil’ y del ‘sujeto de derecho’. Herencia que se halla enraizada *hasta lo más molecular y microscópico* de la subjetivación humana y de la sociedad instituida misma (y de sus instituciones, códigos y axiomas). De modo que, en rigor, veremos que no fue el psicoanálisis el que inventó en el siglo XX la fórmula deseo=falta, sino que fue una reflexión de siglos que entrecruzó a teólogos, curas, sacerdotes, filósofos, abogados, juristas, médicos, y ‘hombres de Estado’; pero el psicoanálisis extrajo de aquella fórmula unas derivaciones todavía más catastróficas y violentas —el falo, la envidia al pene, la castración, el masoquismo femenino y homosexual, el triángulo edípico (papá-mamá-yo), el clítoris como un sentido pasivo (Hegel) y un micro-pene, etc.— que hicieron de él un fantástico dispositivo de captura, integración y normalización social y libidinal; «los lamentables técnicos del deseo» trabajan al servicio de los poderes dominantes²³. Neo-arcaísmo, último rostro del poder pastoral que

20 Hobbes (2000, p. 30 / 1839, p. IX) y asimismo (1992, pp. 92, 206-207).

21 Sieyès (1991, pp. 180-181, 207 / 1888, p. 80).

22 Hegel (1975, p. 19 / 1911, p. 10).

23 En su *Introducción a la vida no-fascista* (1977) Foucault cuestiona a «los lamentables técnicos del deseo [*les pitoyables techniciens du désir*] (los psicoanalistas y semiólogos que registran cada signo y síntoma) que quieren *subyugar* la organización múltiple del deseo [*réduire l'organisation multiple du désir*] a la ley binaria de la estructura y la falta» (1994a, T3, p. 134).

modula rizomáticamente la sujeción colectiva y recíproca: hace pasar lo más bajo y raquítrico como si fuese el *quid* del deseo, la fórmula de la cura (hace del inconsciente un teatro y una “novela familiar», y no una fábrica de realidad, creadora de nuevos mundos de posibles)²⁴.

Ahora bien, el hecho de que el sujeto sea caracterizado y vivenciado como estando atravesado *constitutivamente* por la carencia, la falta, el desasosiego (*uneasiness*, *Unbehagen*, *Bedürftigkeit*, *Mangel*, *Schmerz*), por el deseo de posesión, penetración, descarga, nos conduce necesariamente a una idea muy concreta y específica del ‘placer’ y de la ‘sexualidad’; a saber, a una idea marcada por el «*Selbstgenuss*» (o auto-goce), definido según la regla de la masculinidad.

En efecto, en el interior del binomio disyuntivo y excluyente (varón / mujer ↔ activo / pasiva ↔ superiores / inferiores) el idealismo alemán va a inyectar una idea típicamente falocrática: la idea de que el auto-goce (*Selbstgenuss*) constituye *el* modo de funcionamiento de la totalidad de lo Real; auto-goce que consiste en un modo de gozar que se desentiende tanto del *deseo* (inconsciente) como de la *voluntad* (consciente) de los otros en tanto que «otros», y que utiliza a los otros como órganos, *medios*, o instrumentos suyos; pero principalmente a las mujeres y a todo lo que nuestras sociedades consideren o valoren como ‘femenino’ o ‘feminizado’.

Esta idea de que un «*Selbstgenuss*» o auto-goce mueve a todas las cosas va a ser re-inyectada una y otra vez por todos lados, en todos los fenómenos, en todas las *prácticas* y en todas las *relaciones*, desde lo micro-social hasta lo macro-social: va a ser introducida subrepticamente en el corazón y en el interior del yo (sujeto), de la familia (conyugalidad), de la sociedad (el Estado), de la Historia universal misma (la Idea o el Espíritu Absoluto de Hegel y la Voluntad de Vida de Schopenhauer se mueven según una lógica de auto-goce), e incluso de la Naturaleza. En el §44 de los ‘Complementos’ a *El mundo como voluntad y representación* (1844) Schopenhauer afirma que lo que mueve al mundo es la Voluntad de Vivir («*Wille zum Leben*»), que es un ‘instinto sexual’ («*Geschlechtstrieb*») en general y sin referencia que *se auto-satisface* a través de (y moviendo a) toda cosa viva: «Lo que en la conciencia ‘individual’ se manifiesta como instinto sexual [*Geschlechtstrieb*] en general y sin referencia a un individuo determinado *del otro sexo* [*des andern Geschlechts*], es la ‘voluntad de vivir’ [*Wille zum Leben*] considerada en sí mismay fuera del ‘fenómeno’»

24 Guattari/Deleuze (2005, pp. 31, 59-60, 279).

(2003, pp. 588, 584). Schopenhauer llama sucesivamente «Voluntad», «Cupido», o «genio de la especie» a este amor a la vida (*«Liebe zum Leben»*) que se colma sirviéndose del instinto sexual de los individuos pero que tiene como único fin su propio auto-goce (2003, pp. 602-610). Veremos cómo en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (1822-1831) Hegel, por su parte, define al Espíritu Absoluto como lo «lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso» (*die Idee ist das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige*) (1917, pp. 5, 9), cuyo impulso inmanente es del *Selbstgenuss* (diagrama de auto-goce que toma a todo lo existente como un medio, instrumento u órgano suyo, es decir, de su propia satisfacción y placer).

Sin embargo, este «*Selbstgenuss*» será sistemáticamente negado en las mujeres, y será objeto de gobierno, control, dirección, normalización jurídica y moral: en los filósofos nos toparemos con la idea recurrente de que la ‘mujer’ *no debe* gozar ella misma —ni mucho menos pueden las mujeres gozar entre ellas mismas (prerrogativa únicamente masculina)—, sino que debe necesariamente (y por deber) *hacer-gozar a otros*, es decir, a los varones/masculinidad.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Por qué los filósofos hacen de la ‘necesidad’ y de la ‘carencia’ el motor de nuestras acciones, de nuestras prácticas y de nuestras relaciones, y todavía más, de la propia subjetivación humana? ¿Por qué plantean como una evidencia fáctica el hecho de que los seres humanos salimos del (supuesto) encierro individual y privado en el que nos encontramos natural y constitutivamente (como si fuéramos una especie de mónada monástica o “de clausura») únicamente cuando nos empuja una carencia, una necesidad, un anhelo de satisfacción, una necesidad de descarga? ¿Por qué partir de la *falta* y la *negatividad*? Y aún más: ¿Qué modelo de masculinidad supone todo esto? Se nos impone entonces la siguiente pregunta: ¿Por qué no partir de la *sobre-abundancia* y la *auto-superación* de nuestras fuerzas y potencias, en lugar de partir de la carencia y la auto-conservación, la competencia y la depotenciación de los demás? ¿Por qué no completar la fuerza con la fuerza, en lugar de aumentar una fuerza a costa de la otra? (poner en cuestión las jerarquías entre los sexos conduce necesariamente a poner en cuestión toda concepción que parte de la falta, la carencia, la necesidad, la descarga).

Para los filósofos la ley de la naturaleza humana (y de la sociedad) es la carencia, la escasez, la crisis, la competencia, y la guerra (culto a la

muerte)²⁵; la sobre-abundancia es siempre la excepción; esta es una petición de principio que permanece todavía sin cuestionar en su profundidad y en sus consecuencias psico-sexo políticas. En su *Ensayo sobre la población* (1798) Malthus extraerá sus ideas económicas y poblacionales de este supuesto inicial, que por otro lado ya se encuentra en Hobbes; a saber: que los individuos necesitados superan en cantidad a los recursos y a los bienes de consumo que podrían satisfacerlos (hay una contradicción entre el carácter escaso y limitado de los bienes y el carácter constante e ilimitado de la voluntad y de las necesidades humanas)²⁶. Y también en la *Filosofía Real* (1805-1806) de Hegel los conceptos de ‘ansia’ y ‘carencia’ atraviesan de modo inmanente los diversos momentos tanto de los actos orgánicos como de los actos sexuales. Hegel dice: «El organismo como inmanente-general es sentido, ansia y sexo» (2006, p. 245)²⁷.

Cuando estudiamos las obras de los filósofos (entre los siglos XVII y XIX) vemos, por detrás de las polémicas, una línea de continuidad: se parte siempre de un individuo *privado* y *carente* (cerrado sobre sí mismo casi como una mónada), y cuya naturaleza humana es por defecto hetero-normalizada (según un modelo biologicista). La hetero-sexualidad y la hetero-normalización son un destino²⁸. Esto es cierto incluso respecto de

25 Cf. Deleuze (1993, pp. 166-167): «En todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha, es un “vacío de la voluntad” lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte [*c’est un “néant de volonté” qu’on nous propose, une divinisation du rêve, un culte de la mort*]. [...] Pero la lucha tampoco es una “voluntad de vacío”. La lucha no es en absoluto la guerra [*Le combat n’est pas du tout la guerre*]. La guerra es sólo la lucha-*contra*[*combat-contre*], una voluntad de destrucción [*volonté de destruction*]. [...] La lucha no pasa por ahí. La lucha, por el contrario, es esa poderosa vitalidad no orgánica *que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que “se apodera”* [*Le combat au contraire est cette puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la force, et enrichit ce dont elle s’empare*].».

26 Para Malthus el ‘principio de población’ es una ley universal de la naturaleza según la cual la población aumenta en progresión *geométrica* (por multiplicación) mientras que la producción de alimentos aumenta en progresión *aritmética* (por adición) (1993, pp. 53, 56, 60, 102, 278).

27 Cf. asimismo (2006, pp. 135, 137, 140, 146, 169-170, 246, 320).

28 Y todavía es así en Freud: «Parafraseando una sentencia de Napoleón: “la anatomía es el destino». El clitoris de la niña se comporta al comienzo en un todo como un pene, pero ella, por la comparación con un compañerito de juegos, percibe que es “demasiado corto», y siente este hecho como un *perjuicio* y una razón de *inferioridad*. Durante un tiempo se consuela con la expectativa de que después, cuando crezca, ella tendrá un apéndice tan grande como el de un muchacho. Es en este punto donde se *bifurca* el ‘complejo de masculinidad’ de la mujer. [...] La niña *acepta la castración* como un hecho consumado,

Jean Bodin (1576), que comienza su obra política partiendo de la familia monogámica y conyugal ya constituida (pareja “natural» varón/mujer) hasta llegar a las quince que se necesitan para hacer una República (1985, p. 16). Pero Bodin insiste (discutiendo contra el utopismo de Platón y Tomás Moro) en que este individuo ‘necesitado’ es, ante todo, un *propietario privado*. No está meramente necesitado de ‘algo’ (en abstracto), sino que necesita algo *que sea suyo*, o que pueda reclamar en calidad de tal:

[Platón] pretendía que hasta las mujeres e hijos fueran *comunes*, a fin de desterrar de la ciudad las dos palabras *tuyo* y *mío*, que eran, a su juicio, la causa de todos los males y ruinas que se producen en las repúblicas. No se daba cuenta que, de ser así, desaparecería el atributo mismo de la República; no existe cosa ‘pública’ si no hay algo de *particular*, ni se puede imaginar nada de ‘común’ si no hay nada de *individual*, como tampoco habría rey si todos los ciudadanos fuesen reyes. [...] Tal República sería directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza, que reprueba no sólo los incestos, adulterios y parricidios (que se producirían inevitablemente con la comunidad de mujeres), sino también apoderarse o envidiar los bienes del prójimo (1985, p. 18).

Ya para Bodin el concepto de *tuyo* y *mío* es fundante no sólo del individuo humano en tanto que tal, sino del Estado mismo en tanto que tal. La distinción *tuyo/mío* en términos de propiedad es una distinción genética y constitutiva tanto del individuo (de la subjetivación) como del Estado. La propiedad exclusiva e individual (privada) sella, junto con el heterosexaje²⁹, la ‘identidad’ y el ‘status’ civil de cada individuo. En efecto, tal y como se ve en el empirismo inglés, en Sieyès, en la *Enciclopedia* francesa y

mientras que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de su consumación» (1992b, pp. 185-86).

29 En 1978 Colette Guillaumin planteaba que las instituciones existentes «constituyen una actualización del *sexaje*», es decir, de «la apropiación material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones»; además, afirma que «los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres [son:] (a) el mercado de trabajo; (b) el confinamiento en el espacio; (c) la demostración de fuerza; (d) la obligación sexual y (e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario» (2005, pp. 46, 44).

en el idealismo alemán, los ciudadanos integrarán efectivamente tal o cual rango o estamento (dentro de la jerarquía social y política ya establecida) según cuál sea su grado de posesión y patrimonio; y la distinción varón/mujer actúa como corte en la economía de las asignaciones y las distribuciones de la propiedad (esto lleva a Kant a decir que la existencia de las mujeres es sólo *de inherencia* en relación a la existencia de los varones)³⁰. El rango del ‘ciudadano’ depende de la propiedad y de la identificación socio-sexuada. El cuerpo individual y el cuerpo social necesitan de la existencia de la propiedad privada, y están basados en un anhelo de apropiación (siendo la apropiación de las mujeres la primera forma de propiedad)³¹.

Todo esto está también presente en Hobbes cuando en 1658 plantea que, según su definición general, la vida misma (o el conjunto de lo vivo) no es otra cosa que el producto constante y permanente *de movimientos*

30 Hume decía en 1751: «¿Qué es la propiedad de un hombre? Todo aquello cuyo uso es legal para él y sólo para él» (1993, p. 65). El barón D'Holbach escribe la entrada ‘Representantes’ para *Enciclopedia* francesa (1750-1765), donde dice que las Asambleas de ciudadanos, «para ser útiles y justas, deberían estar compuestas por aquellos a quienes sus posesiones hacen ‘ciudadanos’, y cuya *situación y cultura* les colocan en condiciones de conocer los intereses de la nación y las necesidades de los pueblos: en una palabra, *es la propiedad la que hace al ciudadano*. Todo hombre que es *poseedor* en el Estado está interesado en el bien del Estado, [y] es siempre en razón de sus posesiones como debe hablar, como *adquiere el derecho* a hacerse ‘representar’. [...] Cada clase debe tener el derecho de elegir sus órganos o sus ‘representantes’, y para que expresen la voluntad de la nación sus intereses deben estar indisolublemente ligados entre sí por el vínculo de las propiedades» (1998, pp. 180-83). Kant dice: «Sólo la capacidad de votar *cualifica* al ‘ciudadano’; pero tal capacidad presupone la ‘independencia’, [y] esta cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo y pasivo*. [...] El menor de edad, *todas las mujeres*, y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros, carece de ‘personalidad civil’, y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia» (2009, pp. 144-45).

31 Gerda Lerner dice en *La creación del Patriarcado* (1977-85) que «la apropiación (por parte de los varones) de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres ocurrió *antes* que la formación de la ‘propiedad privada’ y de la sociedad ‘de clases’» (1990, p. 25). Sheila Rowbotham decía en 1973 que en el patriarcado «el poder de los varones (como sexo) de disponer de las mujeres (especialmente dentro de la familia) no ha tenido una relación simple y directa con la explotación ‘de clase’», precisamente porque «la subordinación de la mujer ha sido *sexual*, además de *política*» (1980, pp. 7, 21). Félix Guattari sostiene en 1979 que «la opresión *sexual* comenzó mucho antes que la ‘lucha de clases’, y está en el origen de la división social del trabajo, de la constitución de las primeras máquinas de poder» (2013, p. 131).

dentro de movimientos: «la vida es un movimiento perpetuo» (2008, p. 132), mientras que en el caso concreto del ser humano su origen se da a partir de un movimiento originario *hetero-sexual* natural y biológico (la unión de los movimientos *del varón* con los movimientos *de la mujer*):

En la generación del ser humano, la materia del feto es la sangre materna, que el humor prolífico de ambos padres mueve y forma según la especie humana. Es decir, por el movimiento de vaivén del amor [el acto sexual] se produce la fermentación, y a partir de ahí a dilatación de los vasos, la salida del humor prolífico [el esperma] y su entrada en los surcos del terreno de la mujer [el útero] donde, con su movimiento específico, transforma la sangre que desciende poco a poco, en un ser humano (Hobbes, 2000, p. 31).

Claro que la sexualidad necesaria para la procreación se convierte, sin mayor explicación, en la vara de medida *de toda sexualidad y de toda relación sexual*; también Spinoza (1675), Mendelssohn (1783) y Fichte (1796) lo afirman así³². Según Hobbes este individuo es, una vez más, un individuo ahuecado por naturaleza, es decir, definido por una falta, necesidad o carencia constitutiva: a diferencia de los animales, «el ser humano es famélico *incluso por el hambre futura*» (2000, p. 121). La auto-conservación es el movimiento propio de la vida general y del ser humano en particular, pero a la vez es precisamente aquello que inscribe al individuo como alguien perpetuamente necesitado incluso del hambre futura: tendido siempre

32 Spinoza (1984, p. 321): «Por lo que atañe al matrimonio, es cierto que concuerda con la razón si el deseo de unir íntimamente los cuerpos no es engendrado por la sola belleza, sino también por un amor de *procrear* hijos y educarlos sabiamente; y si, además, el amor de ambos (es decir, del *varón* y la *hembra*) tiene por causa no la sola belleza, sino, sobre todo, la libertad del ánimo». Mendelssohn (1991, pp. 51, 53): «El matrimonio en el fondo no es otra cosa que un compromiso [*Verabredung*] entre personas de distinto sexo para traer solidariamente niños al mundo; y ahí descansa todo el sistema de sus deberes y derechos mutuos». Fichte (1908, pp. 310-312): «En la satisfacción del impulso [*der Befriedigung des Triebes*], o en la promoción del fin natural (en lo que concierne al acto propio de la procreación), uno de los sexos es sólo *activo*, y que el otro es sólo *pasivo*. [...] En la ordenación de la naturaleza, el ‘segundo sexo’ se halla en un nivel más bajo respecto del ‘primer sexo’: es objeto de una *fuertza* por parte del primer sexo [*es ist Objekt einer Kraft*], y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados».

hacia adelante, proyectado constantemente hacia un fin *que nunca consigne del todo* y que forzosamente se le escabulle. Ya en el *Leviathan* (1651) Hobbes postulaba esta concepción anti-productiva y decadente del deseo, que lo define como carencia: «el deseo y el amor son las misma cosa [*desire and love are the same thing*], sólo que con el deseo siempre significamos la *ausencia* [*absence*] del objeto» (2003, p. 41).

Y antes que él, también Descartes colocaba esa distinción entre el ‘Amor’ y el ‘Deseo’, definiendo al primero como una emoción del alma («*une emotion de l'ame*»), es decir, como una pasión que está relacionada con una ‘voluntad’ presente, y que justo por eso no está *directa y necesariamente* conectada con el ‘Deseo’, que es «una pasión aparte y que se refiere al porvenir» (*le desir, qui est une passion à part, et se rapporte à l'avenir*), y que más que constituir una emoción constituye «una agitación del alma» (*une agitation de l'ame*) (1997, pp. 151-152)³³.

En 1703-1704 Leibniz define al *deseo* como aquella sensación (*Empfindung*) de inquietud o desasosiego (*Unbehagen*) que se produce en nosotros a causa de la *carencia* de algo que podría ocasionarnos *placer*. Y es precisamente esta ligazón circular eternamente supuesta entre el *deseo* y la *falta* (según la ley del falo y la norma del placer) lo que hace que para Leibniz sea el ‘deseo’ quien determina a la ‘voluntad’ a obrar³⁴:

La *inquietud* (*uneasiness* en inglés) [*Das Unbehagen (auf Englisch: uneasiness)*] que un hombre siente en sí mismo ante la falta [*Mangels*] de algo que si estuviese presente podría proporcionarle placer [*Lust*], es lo que se llama deseo [*Verlangen*].

33 Descartes (1997, p. 159): «La pasión del deseo es una agitación del alma [*la passion du Desir est une agitation de l'ame*] causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes. Así, no se desea solamente la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente». Descartes ya había tocado estos temas en su correspondencia de 1645/47 con la princesa Elizabeth de Bohemia (1945, pp. 97-103, 117-130, 160) y con el funcionario Pierre Chanut (1945, pp. 285-301).

34 Leibniz (1977, p. 213): «Lo que determina a la voluntad a actuar no es el bien mayor [*größte Gut*], como se piensa ordinariamente, sino más bien alguna inquietud actual, y por lo común, la que es más apremiante. Por eso se le puede otorgar el nombre de *deseo* [*Verlangen*], que efectivamente es una inquietud del espíritu [*eine Unruhe des Geistes*] provocada por la privación [*Entbehrung*] de algún bien ausente».

La ‘inquietud’ es el principal acicate [*Antrieb*], por no decir el único, que excita la industria y la actividad de los seres humanos. [...] Si la ausencia de dicho bien no viene seguida de ningún displacer [*Unlust*] ni de ningún dolor [*Schmerz*], y si aquel que está privado de ello puede permanecer contento y a gusto *sin poseerlo*, entonces ni siquiera se le ocurre desearlo, y todavía menos hacer esfuerzos para *gozar* de él [*um es zu genießen*] (1977, p. 191).

Nuestros Estados y sus codificaciones (económicas, jurídicas, políticas, sexuales) se fundan sobre esta concepción *anti-productiva, baja y reactiva* del deseo que entorpece y empasta sus procesos libres, que lo hace girar en el vacío de la ‘necesidad’ y la ‘falta’ (tristeza), dándole una *única* finalidad³⁵. Toda la concepción jurídico-contractual moderna (aún sigue vigente) identifica al ‘deseo’ con la ‘necesidad’, y a ambos con la ausencia, la carencia o la falta³⁶; y a la inversa, la satisfacción se asocia con la *descarga* (que deja al sujeto nuevamente vacío y ahuecado para una nueva necesidad). Auto-conservación e inercialidad van de la mano con la falta y la carencia (empresa de tristeza).

En el caso de Locke nos topamos con su conocida tesis (en 1690) en torno a la propiedad privada: su origen está en el trabajo y en la acumulación; aquello que puedo transformar con mi trabajo y mi esfuerzo (aplicándole mis fuerzas o potencias físicas e intelectuales) me corresponde: es *mío*. Moses Mendelssohn secunda a Locke, en 1783:

Los bienes a los que el ser humano tiene derecho *exclusivo* [*ausschließendes Recht*] son: sus propias aptitudes; lo que mediante las mismas produce o favorece su progreso; lo que

35 Guattari/Deleuze (2005, p. 373): «¿Qué es lo que transforma la *abertura* en *hundimiento*? Es la detención coaccionada del proceso, o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse por un fin».

36 La posición anti-édipica y anti-fálica de Deleuze y Guattari afirma la tesis contraria: «No es el ‘deseo’ el que se apoya sobre las ‘necesidades’, sino al contrario: son las ‘necesidades’ las que *se derivan* del ‘deseo’. [...] Sólo hay el deseo y lo social, y nada más; *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la re-producción social son producidas por el deseo» (2005, pp. 33, 34, 36).

él cultiva, protege, cuida, etc. (los productos de su diligencia); los bienes de la naturaleza, que él ha unido de tal manera a los productos de su diligencia, que ya no se pueden separar sin ruina, es decir, los bienes que él se ha *apropiado*. En esto reside su propiedad natural [y] han sido excluidos de la original comunidad de bienes [*der ursprünglichen Gemeinschaft der Güter*]. [...] Todo lo que puede decir *suyo* [*seine*] está dedicado en parte al uso personal (utilidad propia) y en parte a la benevolencia [*Wohlvollen*] (1991, pp. 43, 45)³⁷.

Locke también hace de la propiedad privada algo inmanente a la naturaleza humana en tanto que tal: «Es la misma condición de la vida humana (la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar) la que da lugar a que haya posesiones privadas» (1990, p. 62). En su sentido «genérico» o amplio, la propiedad privada de una persona consiste en «su vida, su libertad, y sus bienes» (1990, pp. 102, 134); pero en su sentido restringido o material la propiedad privada implica no sólo a los bienes materiales, sino también las personas: porque, por ejemplo, en una familia (o «sociedad conyugal») los esposos tienen «el derecho a *hacer uso del cuerpo* del cónyuge» (1990, p. 97). En efecto, el análisis de Locke también parte de los individuos y de «las diferentes relaciones» que podemos encontrar entre los individuos; la serie de relaciones (de poder) existentes (jerárquicas, disimétricas y verticales) es la siguiente: el poder de un magistrado *sobre* su súbdito, el poder de un padre *sobre* sus hijos, el de un amo *sobre* sus siervos, el de un esposo *sobre* su mujer, y el de un señor *sobre* su esclavo (1990, p. 34). Kant traza la misma serie de relaciones de poder en 1797:

Yo puedo llamar ‘míos’ a una mujer [*Weib*], un niño [*Kind*], un siervo [*Gesinde*] y, en general, cualquier otra persona, no porque yo los gobierne *ahora* como pertenecientes a mi casa, o los tenga bajo mi *control*, en mi *potestad* y *posesión*, sino, aunque se hayan sustraído a mi coerción y, por tanto, no los posea (empíricamente), si puedo decir, sin embargo, que los poseo por mi simple voluntad mientras existan *en cualquier*

37 Incluso nuestro tiempo es nuestro patrimonio para Mendelssohn: «El tiempo forma parte de nuestro patrimonio» (*Die Zeit macht einen Theil von unserm Vermögen aus*) (1991, p. 81)

sitio y en cualquier momento, por tanto, de modo meramente jurídico (2009, p. 59).

La «comunidad doméstica», basada en relaciones de posesión *incluso* de los órganos sexuales del otro, está unida, dice Kant, por una «relación jurídica» (2009, pp. 67-68). He aquí la petición de principio: una cosa es que el trabajo sea socialmente necesario y otra cosa es que la propiedad privada también lo sea; y a la inversa, la propiedad privada únicamente *deviene* necesaria e inmanente cuando en el análisis se parte ya de individuos necesitados, carentes, ahuecados, *faltos*, y que están librados cada uno por su cuenta a conseguir su propia auto-conservación (rigiéndose por la competencia y por la lógica propietaria de ‘lo tuyo’ y ‘lo mío’). La concepción supone un círculo vicioso.

La propiedad privada es entonces inyectada como anhelo en la subjetivación individual y colectiva. De allí que «aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el ser humano, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona (y las acciones y trabajos de ésta), *tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad*» (Locke, 1990, p. 70). Es conocida también la tesis de Rousseau en 1755: niega que en el ‘estado de naturaleza’ los individuos ansien tener y acumular propiedad ‘privada’, pero la *recupera* luego del contrato social, en el Estado propiamente dicho³⁸. Como el resto de los filósofos, Locke *ontologiza* la propiedad privada dentro de la subjetivación humana, la vuelve inmanente, convirtiéndola así en algo que se deduce directamente y de modo necesario de la propia ‘personalidad humana’; pero esta ontologización de la propiedad es el resultado de una previa *andromorfización* jerarquizante y binaria (biunivocizante) de la ‘personalidad’ y del ‘sujeto’. También es así en Kant:

La ‘doctrina del derecho’ quiere determinar a cada uno lo ‘suyo’ con precisión matemática. [...] La ‘constitución civil’ es únicamente el estado jurídico por el que a cada uno sólo se le

38 Rousseau (1985, pp. 46, 34): «En virtud de la ley de igualdad, quien posea diez veces más, deberá pagar diez veces más, [pero] quien simplemente posee lo necesario, no deberá pagar nada. [Aunque] es cierto que el ‘derecho de propiedad’ *es el más sagrado* de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, [...] porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos». Este discurso de Rousseau fue un escrito para la *Enciclopedia*.

asegura 'lo suyo' (pero no se le fija ni se le determina); toda garantía *presupone* ya, por lo tanto, 'lo suyo' de alguien (al que se le asegura). Por consiguiente, *antes* de la constitución civil (o prescindiendo de ella) tiene que admitirse como posible un 'mío' y un 'tuyo' exterior. [...] Si *antes* de entrar en el 'estado civil' no se quisiera *reconocer* ninguna adquisición como *legal*, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. Porque, *en cuanto a la forma*, las leyes sobre lo 'mío' y lo 'tuyo' en el estado de naturaleza contienen *lo mismo* que prescriben en el estado civil, en cuanto éste se piensa sólo según conceptos puros de la razón; sólo que en este último se ofrecen las condiciones bajo las cuales aquellas logran realizarse (conforme a la justicia distributiva) (2009, pp. 43, 70, 80, 141-142).

Únicamente el Estado garantiza verdaderamente la propiedad privada (lo tuyo/mío); por eso, como decía Schlegel, el Estado debe existir (*«der Staat soll sein»*) (1983, pp. 40, 47). Andromorfización jerarquizante y biunivocizante, porque ser-propietario vale 'para todos' los individuos únicamente en el plano *abstracto y formal*; en el plano real y material, las mujeres siempre aparecen a la vez como carentes jurídicas de propiedad y como propiedad *de los varones*. Más: la concepción de la familia patriarcal-conyugal, tal y como todos los autores la definen, siempre coloca al varón por encima de la mujer en todos los aspectos y en todas las relaciones. El principio del que todos los filósofos modernos parten es que el varón/masculino es lo activo y superior mientras que la mujer/femenino es lo pasivo e inferior.

Todos los filósofos coinciden con Fichte cuando afirma que la pasividad femenina (innata) significa cuatro cosas: (a) que *físicamente* cede ante la fuerza del varón³⁹; (b) que *jurídicamente* ella misma no debe tener otra

39 Hobbes (2003, p. 160): «Los varones están mejor dotados naturalmente que las mujeres para acciones de trabajo y peligro» (*men are naturally fitter than women for actions of labour and danger*). También Montesquieu en *El espíritu de las Leyes* (1735) había colocado a la fuerza y la razón del lado del varón, dejando a la mujer meramente el atributo de la belleza y del encanto: «La naturaleza, que ha distinguido [*a distingue*] a los varones por la fuerza y por la razón [*par la force et par la raison*], no ha puesto más límites a su poder [*pouvoir*] que el de dicha fuerza y dicha razón, [mientras que] ha dado belleza a las mujeres» (2000, p. 176). Lo mismo

voluntad que la del varón; (c) que *económicamente* depende de la propiedad del varón, pues «abandona en él sus bienes y sus derechos y marcha a vivir con él» (*sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe*) (1908, p. 316); y (d) que *moral y políticamente* no puede confesar al varón que desea unirse con él. En cambio el varón ciudadano es ‘activo’ porque puede confesarlo «sin destruir su dignidad»:

La mujer no puede confesar [*gestehen*] este impulso sexual [*Geschlechtstrieb*]. El varón puede pedir en matrimonio; la mujer no. Si lo hiciera caería en la extrema bajeza [*die höchste Geringschätzung*]. Una respuesta negativa que el varón obtuviese de la mujer, no diría sino: “No me quiero someter a ti». Esto se puede soportar. Una respuesta negativa obtenida por la mujer significaría: “No quiero aceptar tu sometimiento [*Unterwerfung*]», lo que sin duda es insoportable. [...] En la ordenación de la naturaleza, el ‘segundo sexo’ se halla en un nivel más bajo respecto del ‘primer sexo’: es objeto de una *fu*erza por parte del primer sexo [*es ist Objekt einer Kraft*], y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados (Fichte, 1908, pp. 312-313).

Ya en la ‘Introducción’ a su obra de 1796-97, *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (*Grundlage Des Naturrechts Nach Principien Der Wissenschaftslehre*), Fichte partía del supuesto del individuo caracterizado como necesitado, privado, y deseante de propiedad privada (de cosas y de mujeres); a este sujeto individual hetero-normado y propietario Fichte lo llama «Yoidad» (*Ichheit*) (1908, p. 5), individualidad racional auto-consciente: «el ser racional no puede ponerse como tal (con auto-conciencia), sin ponerse como *individuo*» (*das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als individuum*) (1908, p. 12). En las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) Schiller planteaba lo mismo cuando decía: «la ‘persona’, que se manifiesta en el ‘Yo’ que permanece eternamente (y sólo en ese Yo), no puede devenir, no puede

Schopenhauer en 1820: «Por lo general la naturaleza ha mostrado una gran predilección por el género masculino, proporcionándole privilegios tales como la facultad intelectual, la fuerza física, el tamaño e incluso la belleza» (2001, p. 90).

empezar en el tiempo; al contrario, el tiempo ha de empezar en ella, porque el fundamento de toda variación ha de ser algo permanente»; en virtud de ello, «la personalidad es la única que convierte su actividad [*Wirken*] en algo ‘propio’» (1999, pp. 195, 199). Gracias a que tengo *una* ‘personalidad’ (*una* identidad personal propia) y a que encarno *una* ‘Yoidad’ (un Yo con auto-consciencia) es que puedo reclamar mi actividad como ‘mía’, y a mis bienes, mi mujer, hijos y siervos como ‘míos’. En una línea similar, Hegel dice en la *Filosofía del Derecho* (1820-1821): «‘Yo’ es al mismo tiempo lo más individual y lo más universal» (1975a, p. 323).

Ahora bien, si preguntamos a todos estos filósofos si acaso entre el varón y la mujer se da una comunidad de bienes una vez que ambos ingresan al Estado (o bien, una vez que ambos se casan dentro de un Estado ya constituido), la respuesta es siempre negativa; únicamente son iguales *en abstracto*, formalmente (*de jure*), pero desiguales realmente (*de facto*), en el plano de la existencia fáctica y de las relaciones concretas (económicas, sociales y sexuales). En el caso de Fichte, sólo admite que *algunas* mujeres (siempre que sean virtuosas y honestas) puedan y deban tener su propiedad privada:

Toda persona en el Estado *debe* poseer [*soll besitzen*] una propiedad y administrarla según su voluntad, incluso la mujer soltera [*ledige Weib*]. Esta ‘propiedad’ no necesita precisamente consistir en propiedad absoluta, esto es, en dinero o en valores: puede consistir también en derechos civiles y privilegios [*bürgerlichen Rechten und Privilegien*]. No hay ningún motivo para que la mujer no deba poseerlos tanto como el varón. La mujer puede poseer tierra, y explotar la agricultura. La falta de fuerzas físicas no es una objeción contra esto. La experiencia confirma que las mujeres pueden labrar, sembrar y todo lo demás. [...] Y lo que la mujer no puede hacer por sí misma, puede dejarlo en manos de sus *servidores*, como por lo demás sucede efectivamente. Ella puede almacenar otros productos. Puede desplegar igualmente un arte o un oficio (si se ajusta a sus fuerzas). Puede explotar un comercio (si lo entiende). Todo esto sucede efectivamente ahora en nuestros Estados, sobre todo en el caso de las viudas [*Witwen*], que

continúan las actividades de sus difuntos maridos (Fichte, 1994, pp. 390-91).

La disposición y administración libre e independiente de la propiedad no cabe jamás a las mujeres casadas —pues por su propio consentimiento están sometidas ya, por el contrato matrimonial (económico y sexual), a la *autoridad incondicional* del marido—, ni mucho menos a las que son consideradas como adúlteras, concubinas, licenciosas y prostitutas; sólo cabe a las solteras y a las viudas (virtuosas). Viejo arcaísmo: la propiedad de las mujeres depende rigurosa y exclusivamente no de sí mismas (ni de sus propias relaciones o aptitudes), sino *de su relación con los varones* (pasados, presentes, o futuros).

Para los varones, ser siempre propietarios (incluso de mujeres) forma parte de la constitución de su propia subjetivación masculina; para las mujeres, ser siempre objeto de propiedad o apropiación es lo que forma parte de la constitución de su propia subjetivación femenina. La ‘certeza de sí’ y la ‘auto-consciencia’ del varón y de la mujer no son simétricas sino disimétricas y jerarquizadas. Como se ve, el ‘Sujeto’ (*res cogitans*, Yoidad, auto-consciencia, identidad personal) es una abstracción que mistifica y fetichiza *las relaciones de psico-sexo* poder (económicas, sociales, jurídicas, sexuales, etc.) que ya rigen *de facto* en la sociedad falocrática patriarcal.

El concepto mismo de Sujeto y de ‘persona jurídica’ oculta (y justifica) las violencias machistas y falocráticas. En efecto, el sujeto masculino es un *fin* en sí mismo y para sí mismo, en cambio el sujeto femenino es siempre un *medio* para otro. El destino natural y racional de las mujeres/femenino es siempre y necesariamente entrar en una relación familiar y conyugal con un varón/masculino (aparato de captura matrimonial); y dicha relación conyugal debe ser *para siempre*, y bajo la forma de una *autoridad incondicional* (*Unbedingtheit*)⁴⁰ querida y consentida por la mujer. Esta es la razón por la cual según Bodin, Spinoza, Fichte o Hegel (y no sólo ellos) las mujeres jamás podrán ocupar funciones públicas o estatales⁴¹. Fichte

40 Precisamente, según Fichte, ante un acto de violación (*Notzucht*), si la mujer violada es una mujer casada (o sea, que se encuentra bajo la autoridad *incondicional* de su marido), entonces ella ya no puede hacer ninguna denuncia en los Tribunales si el marido se niega (1908, p. 336).

41 Jean Bodin decía (1576) que sería «sumamente peligroso que una mujer detente la

sostiene, en efecto, que «la que se entrega *una vez*, se entrega *para siempre*» (*die sich einmal gibt, gibt sich auf immer*) (1908, p. 316). Y por su parte Hegel afirma que «al varón sólo le importa tener una mujer, a la mujer un varón» (1975a, p. 208).

Para los filósofos y juristas las mujeres *deben circular y fluir*, y junto con ellas, también debe circular la propiedad privada de la que dispongan. La mujer se libera casándose: «pues la mujer está destinada al amor y el amor se presenta por sí mismo y *no depende de su libre voluntad* [denn sie ist bestimmt zu lieben, und die Liebe kommt ihr von selbst, und hängt nicht von ihrem freien Willen ab]; si ella ama, tiene el *deber* de casarse [*liebt sie aber, so wird es ihre Pflicht zu heiraten*]» (Fichte, 1908, p. 353). La propiedad privada de la mujer que permanece siempre en manos de la propia mujer completa contra de las leyes eternas del Amor y del Estado.

Los políticos y economistas modernos (adhiriesen o no a la teoría del ‘contrato originario’) se dieron rápidamente cuenta de este axioma bio-político: que la vida misma de especie humana (y por tanto, la vida del Estado y de los negocios existentes) depende de dos factores complementarios y co-dependientes; a saber: depende de la *economía social productiva* (del sistema del trabajo y las relaciones de producción) y de la *economía sexual reproductiva* (del sistema familiar conyugal, de las relaciones de alianzas masculinas, y de las relaciones sexuales de re-producción falocráticas). Y por tanto, comprendieron rápidamente que el mantenimiento de la Ley & el Orden existentes exige toda una *psico-política* sexual y deseante —administración y gestión de la economía sexual y libidinal a través del matrimonio monogámico tanto como de la prostitución—, así como toda una *psico-policia* cuadriculando el espacio

soberanía»; además de que servir a las mujeres «es señal de extrema servidumbre y de la mayor afrenta que se pueda imaginar» (1985, pp. 20, 296, 22). Spinoza (en 1675/1677), que «en cualquier punto de la tierra donde se hallan varones y mujeres, vemos que *los varones gobiernan y las mujeres son gobernadas*, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia», con lo cual «no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres» (1986, pp. 222-23). Fichte dice que «las mujeres no pueden desempeñar los empleos públicos del Estado» (*Öffentliche Staatsämter allein können die Weiber nicht verwalten*), porque para hacerlo tendrían que permanecer solteras toda su vida, y según él «ninguna mujer puede hacer esta promesa de manera razonable, ni el Estado puede aceptarla» (1908, p. 353). Finalmente, Hegel sostiene que: «El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según las exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes» (1975, p. 213).

público y privado, dentro y fuera de todas las instituciones (adyacente a la policía propiamente dicha)⁴².

El matrimonio tiene para Malthus una función a la vez disciplinadora y normalizante: funciona como obstáculo al crecimiento geométrico desmedido de la población (1993, pp. 134, 163). Por eso, es cuando «la pasión entre los sexos» deviene *viciosa* (y la institución matrimonial pierde su valor) que una sociedad se pervierte, es decir, pierde el control (obstáculos) sobre la regulación de la tasa de nacimientos en relación a la cantidad de alimentos producidos por la sociedad. Foucault nos recordaba que en esta misma época el matrimonio moderno era postulado como institución de vigilancia y control fundamental para mantener a raya a las “buenas mujeres», recordando una cita del médico Pinel (precursor junto con Tucke del internamiento asilar), para quien «el matrimonio constituye para las mujeres una especie de preservativo contra las dos especies de alienación más inveteradas, frecuentemente incurables» (*est une sorte de préservatif contre les deux espèces d'aliénation les plus invétérées et les souvenirs les plus incurables*) (1972, p. 514). El matrimonio es un preservativo social contra la locura femenina, las especies de histeria, etc. Razón por la cual «desde 1820-1825 vemos surgir un esfuerzo muy considerable de reconstitución de la familia: los empleadores, los filántropos y los poderes públicos utilizan todos los medios posibles para reconstituirla, para *obligar a los obreros* [*forcer les ouvriers*] a vivir en pareja, casarse, tener hijos y reconocerlos» (Foucault, 2003, p. 85).

Ahora bien, para Malthus (y los filósofos modernos en general) el vicio de las mujeres es más reprobable y punible que el de los varones, y muy especialmente los vicios que tienen que ver con la sexualidad (factor de procreación): «en el caso de la falta de castidad, el oprobio es muy superior para la mujer que para el varón» (1993, p. 164). Todos los filósofos coinciden en esto⁴³. De allí el odio de Malthus contra William Godwin,

42 Bodin ya había dicho que «jamás ha habido ley o costumbre que exima a la mujer, no sólo de la *obediencia*, sino de la *reverencia* que debe al marido, [pero] tampoco el marido debe, al abrigo del poder marital, convertir a su mujer en esclava»; por lo demás, «el honor y el rango de la mujer dependen del marido» (1985, pp. 22-23).

43 Cf. Hobbes (2003, p. 252); Hume (1993, pp. 75-76, 113-14); Rousseau (1983, p. 504); y Fichte (2005, p. 335). Kant dice que «la mujer no pregunta por la continencia del varón antes del matrimonio; más al varón le importa *infinitamente* la de la mujer», y que «el *valor* de las mujeres» varía en función de «la *fe* de los demás en su castidad» (1991, pp. 254; 75).

que —como Mary Wollstonecraft y las revolucionarias francesas en la misma época— consideraba al matrimonio monogámico como un fraude y un monopolio sexual. Mary Wollstonecraft decía en 1792 que el matrimonio conyugal-monogámico es en sí mismo (y no por accidente), una prostitución común y legal: «*a common and legal prostitution*» (2005, pp. 248, 122).

Los filósofos modernos no *politizan* los problemas, únicamente los biologizan, los moralizan y los juridizan: integran, capturan y modulan todas las relaciones y las prácticas sociales y sexuales según juicios trascendentes masculinos y según una forma de universalidad jurídico-contractual funcional al dominio masculino (falo-poder). Por eso piensan y escriben totalmente a contramano de lo que en la misma época (en plena revolución francesa) ya pensaban y reivindicaban los movimientos, agrupaciones, y periódicos populares de mujeres, así como también Olympe de Gauges (guillotizada en noviembre de 1793 por el jacobinismo), Théroigne de Méricourt (bastardeada tanto por Robespierre como por los escritores monárquicos), Claire Lacombe, Pauline Léon, Mademoiselle Jodin, Etta Palm, entre muchas otras.

Sutil *hokuspokus* filosófico patriarcal: organizar las relaciones civiles o estatales mezclando y confundiendo en un mismo acto conceptos que son del orden moral, afectivo y sexual (como el amor y el coito) con conceptos que son del orden económico y jurídico (la propiedad y el derecho al uso y a la administración de la misma). Esto es lo que hace Fichte, por ejemplo:

En el concepto de ‘matrimonio’ ya está implícito que la mujer, que entrega su ‘personalidad’ al varón, le entrega al mismo tiempo la ‘propiedad’ de todos sus bienes y le tras-pasa los derechos que provienen exclusivamente del Estado. En tanto el Estado reconoce un matrimonio, reconoce y garantiza al mismo tiempo al varón la propiedad de los bienes de su esposa. El varón, en relación con el Estado, deviene *el único propietario de sus anteriores bienes, y de aquellos que le aporte su esposa*. La adquisición es ilimitada, puesto que él es la única persona jurídica restante.

[...] Al mismo tiempo que su ‘personalidad’, la mujer sometió su hacienda completa al varón. Pero el marido no puede corresponder a su amor de otra manera que sometiendo su persona y su libertad, e incluso también su hacienda completa a su esposa, *con la diferencia de que él mantiene el dominio externo sobre el todo*. Desde la reunificación de los corazones se sigue necesariamente la reunificación de los bienes, *bajo la autoridad suprema del varón* (Fichte, 1994, pp. 372, 385).

Todo debe de fluir hacia los varones: tanto la propiedad material, como la propiedad de los órganos sexuales (genitales); también la virginidad. Y si una mujer pierde su virginidad en una violación (*Notzucht*), pierde para Fichte «toda su ‘personalidad’ [*Persönlichkeit*] y toda su ‘dignidad’ [*Würde*]» (1908, p. 322). En la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant busca deducir el llamado «contrato conyugal» (*Ehevertrag*) siguiendo los principios de la razón; allí, la pregunta fundamental para él es: “¿Cómo *poseer* a una persona en calidad de ‘cosa’ (*Sache*) y, sin embargo, *usarla* sin dañar a la vez su calidad de ‘persona’ humana libre y racional?» Respuesta: «Si el varón y la mujer quieren gozar mutuamente uno de otro gracias a sus capacidades sexuales han de casarse necesariamente, y esto es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura». Kant llama *commercium sexuelle* al «uso recíproco que un ser humano hace de los órganos y potencias sexuales del otro [*Geschlechtsorganen und Vermögen macht*]» (2009, pp. 97-99). Ese uso recíproco de los órganos sexuales puede ser virtuoso (matrimonio) o vicioso (concubinato, adulterio, prostitución). Guattari y Deleuze decían ya en 1972 que esta concepción kantiana que hace de los cónyuges unos propietarios mutuos de los órganos sexuales extrajo su validez del pensamiento jurídico romano y de la casuística religiosa⁴⁴.

Pero ese *uso* mutuo de los órganos sexuales —garantizado y regulado por el contrato matrimonial— no es ni simétrico ni horizontal ni libera-

44 Guattari/Deleuze (2005, p. 73): «Kant, del mismo modo que saca la conclusión de siglos de meditación escolástica al definir a Dios como principio del silogismo disyuntivo, saca la conclusión de siglos de meditación jurídica romana cuando define el matrimonio como el vínculo a partir del cual una persona se convierte en *propietaria de los órganos sexuales* de otra persona. Basta consultar un manual religioso de casuística sexual para ver con qué restricciones las conexiones órganos-máquinas son toleradas en el régimen de la conjugación de las personas, que legalmente fija su extracción del cuerpo de la esposa».

torio, porque desde el vamos ya está siempre fundado en el auto-goce (*Selbstgenuss*) del varón y desde la perspectiva del varón (y de la sociedad andromórfica y falocéntrica, y su ‘sistema de necesidades’). Al igual que el llamado ‘contrato social’, el contrato sexual-matrimonial, gracias a su forma jurídica de aparición (forma de universalidad), acaba invisibilizando y romantizando las relaciones falocráticas de poder. Esta es una de las críticas que encontramos en Deleuze y Guattari⁴⁵.

Por su parte, Hegel sostiene que la ‘eticidad’ (*Sittlichkeit*) sólo puede surgir cuando se da una superación del mero goce sensual y natural (cerrado sobre sí mismo, indiferente, y puramente negativo) y se pasa a otro tipo más elevado de goce que, precisamente, tiene en cuenta al otro y que lo considera como algo espiritual y libre, y no como una mera ‘cosa’ (*Sache*). Contra la ‘moralidad’ (*Moralität*) de Kant, Hegel dice que, conceptualmente hablando, la eticidad consiste en «la supresión de la determinación y la configuración ‘naturales’, e indiferencia total del goce de sí mismo [*Selbstgenusses*]». Según él, la relación entre el varón y la mujer (siempre dentro del matrimonio conyugal) deviene *ética*, o conforme con la eticidad, cuando la naturaleza (carne) y el espíritu (concepto) se identifican, es decir, cuando «coinciden completamente los ojos del *espíritu* y los ojos de la *carne*; [pues] atendiendo a la ‘naturaleza’, el varón ve carne de su carne en la mujer, mientras que, atendiendo a la ‘eticidad’, únicamente ve espíritu de su espíritu en la esencia ética, y por medio de ésta». Sin embargo, pese a todo este rodeo espiritualizante y racionalizante, siempre subsistirá entre el varón y la mujer (de facto) una *disimetría* y una *jerarquía* que para Hegel (y el resto) es igualmente incuestionable: «el hecho de que el individuo se intuya real y objetivamente *en otro* individuo está sujeto a una diferencia: en la mujer, en el niño, y en el siervo, el intuir no constituye *ninguna igualdad absoluta y completa*» (1983, pp. 155-56). Así, el varón deviene «ético» cuando ve a la mujer con los ojos del espíritu, pero bajo esta pre-condición falocrática: que el deseo de la

45 Deleuze plantea en 1967 que «Si en la sociedad patriarcal la mujer está atrapada en una relación contractual, es más bien a título de ‘objeto’ [*Si la femme est prise dans une relation contractuelle, c’est plutôt à titre d’objet dans une société patriarcale*], [que] es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y viril [*de culture artificielle, apollinienne et virile*]» (1967, p. 80). Las teorías del contrato (toda concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, y de la sexualidad) mistifican las violencias sexuales propias de la sociedad falocrática patriarcal estatal y capitalista (cf. Guattari/Deleuze, 1980, pp. 575, 435).

mujer ya esté producido y modulado *según el deseo del varón* (en el seno de una sociedad andromórfica y patriarcal).

Terrorífica negación de lo que difiere: para la filosofía moderna en general (y el idealismo alemán en particular) la mujer no es más que una repetición de lo Mismo, repetición del varón, un *doppelgänger* producido para otro, doble de otro y a la vez ausente para sí mismo⁴⁶. En el matrimonio conyugal el deseo de las mujeres será tenido en cuenta, pero únicamente en tanto que cumpla con la condición de ser un calco del deseo y de la sexualidad falicizante y falocéntrica ya dominante en la cultura y en el espíritu del pueblo; es decir, en tanto que esté replegado sobre un *reconocimiento* del deseo (y de la sexualidad) dominante⁴⁷; como decía Deleuze: «reconociendo su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal» (2015b, p. 172). Reconocer la Ley existente y reconocer el diagrama del deseo dominante: ambas cosas son partes o momentos de un mismo

46 Deleuze (1983, p. 224): «La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen [*en renverse l'image*]. Sustituye la afirmación de la ‘diferencia’ como tal por la *negación de lo que difiere*; la afirmación de sí mismo, por la *negación del otro*; la afirmación de la afirmación, por la famosa *negación de la negación*».

47 Deleuze (1983, pp. 11, 94): «Lo que quieren las ‘voluntades’ en Hegel es *hacer reconocer* su poder, ‘representar’ su poder [*c'est faire reconnaître leur puissance, représenter leur puissance*]. [...] Una concepción semejante es la del esclavo, es la ‘imagen’ que el hombre del resentimiento se hace del poder. Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de *reconocimiento*, materia de una *representación*, baza de una *competición*, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un ‘combate’, de una simple atribución de valores establecidos. Si la relación de amo y esclavo adopta fácilmente la forma *dialéctica*, hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano, es porque el retrato del ‘amo’ que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato hecho *por el esclavo*, un retrato que *representa* al esclavo [*un portrait qui représente l'esclave*], al menos como se ve a sí mismo, como máximo, un esclavo venido a más. Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo quien se manifiesta [*Sous l'image hégélienne du maître, c'est toujours l'esclave qui perçoit*]. [...] El poder ‘representado’ no es más que apariencia [*La puissance représentée n'est qu'apparence*]. De este modo los filósofos prometen a la voluntad una limitación (limitación racional o contractual) que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la contradicción». Cf. Lonzi (1975, pp. 25-26): «La relación hegeliana amo/esclavo es una relación *interna del mundo humano masculino*, y es a ella a la que se refiere la ‘dialéctica’ (en términos deducidos exactamente de las premisas de la “toma del poder”). Pero la discordia varón-mujer [...] es algo que *viene de la jerarquía entre los sexos*, a los que se les atribuye como ‘esencia’ lo que es resultado de su oposición: la definición de superior e inferior esconde el origen de un vencedor y un vencido».

proceso de subjetivación (la eticidad del sujeto). En otros términos, el deseo de las mujeres será tenido en cuenta, pero a condición de que sea un deseo (libido) edipizado y falicizado, que únicamente inviste (o carga) positivamente al pene del varón y a todos los significantes despóticos y fálicos dominantes producidos por el mundo masculino o andromórfico. Seguimos en esto a Carla Lonzi⁴⁸.

Vemos cuán profundo cala históricamente esta concepción —propia de una *scientia sexualis* que aún nos es contemporánea— que tiende a reproducir un diagrama o esquema andromórfico y falocrático (reactivo y anti-productivo) en torno al deseo: donde el deseo es *reducido* a la necesidad-falta (ausencia física y no-posesión que produce dolor y desasosiego); necesidad-falta que engendra un anhelo de posesión del objeto ausente (que nos producirá placer y satisfacción); posesión-satisfacción que, una vez consumada, está llamada a engendrar un nuevo movimiento de necesidad-falta (que nos produce un nuevo dolor), justamente porque la posesión y el placer nunca están asegurados. Círculo vicioso o de repetición andromórfico-falicizante. Donde ‘posesión’ = penetración genital, y ‘placer’ = descarga/eyaculación. La posesión física (y jurídica) del objeto actualmente ausente implicará necesariamente la obtención del *placer* (obtención de satisfacción), y dicho placer aumentará nuestro *poder*, es decir, aumentará nuestras posibilidades o potencialidades de hacer con el objeto lo que queramos. Encontramos esta dinámica en Leibniz:

La ‘alegría’ es un placer [*Die Freude ist eine Lust*] que el alma siente cuando considera asegurada la *posesión* [*Besitz*] (presente o futura) de un bien, y estamos en posesión de un bien cuando lo tenemos *en nuestro poder* [*in unserer Macht*] de tal modo que podemos gozar [*genießen*] de él cuanto queramos (1977, p. 194).

48 Lonzi (1975, pp. 94-95): «El hecho de que el varón haya querido, contra toda evidencia fisiológica, que seamos *vaginales*, debiera hacernos dudar: porque el varón ha querido siempre a la mujer no en la libertad sino en la esclavitud. [...] La cultura *fálica patriarcal* es un reflejo de la obsesión masculina que ha llevado a cabo la identificación pene-poder. [...] La mujer vaginal es la mujer que sustenta el mito del gran *pene prepotente* y que custodia la ideología de la *virilidad patriarcal*».

La posesión de la cosa (en el caso de un objeto) o de los órganos sexuales del otro (en el caso de un sujeto o persona), el hecho de que esté a nuestra merced y dentro del límite de nuestro alcance —dentro del límite de nuestro poder de control, dominación y gobierno—, nos infla de *placer* y satisfacción porque nos infla de *poder*; aumenta nuestra potencia, pero a costa de depotenciar y entristecer a los otros (los varones a las mujeres, los progenitores a sus hijos, los amos a sus siervos, los soberanos a los súbditos, etc.). Por el contrario, la no-posesión resulta intolerable, provoca sufrimiento, angustia, dolor, displacer, desasosiego, resentimiento, mala conciencia, sensación terriblemente intolerable de vacío y falta; y consecuentemente, nos insufla una idea fija: un deseo paranoico y perverso de captura y posesión.

Se trata de poseer el *derecho* a la cosa y al *uso* de la cosa, contrato mediante; incluido el derecho al uso de los órganos sexuales. El concepto de ‘posesión’ es desplazado analógicamente del plano de las relaciones *jurídicas* y *políticas* al plano de las relaciones *sexuales* y *afectivas* (analogización de la economía sexo-afectiva y de la economía jurídico-política). Schopenhauer (en 1820 y 1844) da por sentado que el ‘amor sexual’ se reduce a la práctica sexual de la penetración-descarga, lo cual entrapa al deseo (libido) dentro del mismo esquema circular vicioso:

Pero la base de toda volición es la menesterosidad [*Bedürftigkeit*], la carencia [*Mangel*], en una palabra, la aflicción [*Schmerz*] que le es originariamente *connatural* y en la que recae merced a su propia esencia. Echa en falta ‘objetos’ de volición cuya satisfacción hace que se vuelvan a adueñar de ella con facilidad, invadiéndole un pavoroso vacío y un atroz aburrimiento [*so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile*]. [...] Toda ‘satisfacción’ [*Befriedigung*], o lo que comúnmente se llama ‘dicha’ [*Glück*], resulta por su propia naturaleza meramente *negativa* y, por ende, nunca es positiva. El “ser feliz” no es algo que acontezca originariamente y por sí mismo, sino que nunca puede consistir más que en la *satisfacción* de un deseo. De ahí que el ‘deseo’, *es decir, la carencia*, suponga la condición previa de cualquier goce [*Daher ist ‘Wunsch’, d. h., Mangel, die vorübergehende Bedingung des Genusses*]. [...] Toda satis-

facción o dicha nunca significa otra cosa que la liberación de un dolor o de una necesidad.

[...] La voluntad de vivir consiste en la afirmación *del propio* cuerpo mediante la aplicación de sus propias fuerzas. Con ella se vincula de inmediato la satisfacción del impulso sexual, la cual no deja de corresponderle en cierto modo, en tanto que los genitales [*die Genitalien*] forman parte del cuerpo (2001, pp. 55, 62-63, 87).

Los filósofos modernos, pero también aquellos que hoy heredan y reproducen dichos postulados, *genitalizan la sexualidad*, la reducen a su aspecto puramente orgánico, y por eso, la falicizan. La sexualidad y la relación sexual se reducen siempre a la relación de *coito orgánico-orgástico-genital* (pene-vagina, pene-boca, pene-ano) y en términos de activo/pasiva, dominante y dominada. Operación de reducción y captura que como decía Foucault carnaliza o fisiologiza al placer; dinámica sigue intacta en Sade y Sacher-Masoch, y que éstos no hacen más que llevar al extremo, trayéndola a la superficie y haciéndola visible en todo su esplendor de terror disciplinario (pero sin nunca plantearse el proyecto de abolirla en orden a inventar otra cosa, produciendo a diferencia).

Según la concepción dogmática y moralizante de la filosofía moderna, la mujer ‘adúltera’ y la ‘concubina’ (prototipo de mujeres que rechazan el matrimonio conyugal y el amor en términos de entrega-sumisión voluntaria) incurren en el mal y en la aberración porque hacen de su propio goce sexual un *fin* en sí mismo (o una mera utilidad), cuando en rigor deberían estar al servicio y a disponibilidad del goce del otro (de un varón marido). En el caso de las prostitutas, no es lo mismo: para los filósofos ellas no gozan sexualmente en y por sí mismas (persiguiendo su goce propio) sino que su existencia toda está para hacer gozar al varón persiguiendo como fin el dinero o regalos⁴⁹; y sin embargo, también reproducen el mal y la aberración, porque hacen todo eso por dinero o negocio, cuando en rigor

49 En cuanto a la prostitución, Fichte dice: «Las prostitutas confiesan con gusto que practican su vergonzoso oficio por dinero, no por lujuria» (*Selbst die Prostituierte gesteht lieber, daß sie ihr schändliches Gewerbe aus Gewinnsucht, als daß sie es aus Wollust treibe*) (1908, p. 313). Ellas no buscan el sexo porque hacen del goce sexual un fin en sí mismo, sino por el «dinero, valores o en regalos» (*Oelde, Geldeswert, oder auch in einer Gefälligkeit*) que obtendrán.

deberían hacerlo por amor al varón. Esto es lo que nos dice Fichte en 1796-1797:

No es contrario a la razón que el ‘primer sexo’ se proponga como fin la satisfacción de su impulso sexual, puesto que puede ser satisfecho por la actividad. Pero es absolutamente contra la razón [*gegen die Vernunft*] que el ‘segundo sexo’ se proponga como fin la satisfacción *del suyo*, porque entonces se tendría que proponer como fin *un mero padecer* [*Leiden*]. [Por eso] el ‘segundo sexo’ no puede proponerse nunca como fin la satisfacción de *su* impulso sexual, pues un tal fin y la racionalidad se suprimen recíprocamente (1908, p. 311).

Así, el *Selbstgenuss* (auto-goce) está entonces autorizado y reconocido en relación con los varones como desacreditado y cuestionado en relación con las mujeres; especialmente con las ‘virtuosas’ y ‘honestas’. Dicho en otros términos: el *Selbstgenuss* de los varones (activos) consiste en gozar en y para sí mismos y según el esquema de la masculinidad y del falo (utilizando a las mujeres como medios o superficies de registro para un auto-goce); mientras que el *Selbstgenuss* de las mujeres (pasivizadas) consiste en hacer del goce del varón su propio goce, en gozar *para* y *ante* los varones, pero siempre dentro de lo reconocido por la doble ley de la eticidad (costumbre) y del derecho civil (institución). Gozar según la ley de la carencia y la norma del placer («*la Loi du manque et à la Norme du plaisir*»)⁵⁰.

3.2. La violencia psico-sexual masculina en en la Ilustración y el Idealismo alemán.

El hombre brutal que quiere violar a una mujer participa del amor.
(Descartes, año 1649)

En Inglaterra la mujer que envenena a su marido es condenada a la hoguera, dado que *ningún marido estaría seguro* ante su mujer si esto se tolerase.
(Kant, año 1797)

50 Parnet/Deleuze (1996, p. 119).

Cuanto más enérgicamente se resista lo que ha de ser comido, tanto más viva será la llama en el momento de disfrutarlo. Aplicación al oxígeno. (La violación es el goce más intenso). La mujer es nuestro oxígeno.
(Novalis, año 1798-99)

Como ya lo había dicho Bodin en 1576, las mujeres pasan y deben pasar «toda su vida bajo la tutela de sus padres, hermanos, maridos y parientes» (1985, pp. 21-22). Para Montesquieu (1735) el matrimonio es «la acción humana que más interesa a la sociedad, [por eso] ha sido preciso *regularlo* por leyes civiles» (2000, p. 329); y para Novalis es la condición misma de la filosofía: «La filosofía nace con el matrimonio» (1948, p. 113). En sus cursos de 1805-1806 sobre la *Filosofía Real*, Hegel suscribe la idea del clítoris como órgano pasivo:

En la hembra lo esencial es el útero, [mientras que] el clítoris en la hembra es simplemente el *sentido pasivo*. [...] El varón es por consiguiente lo ‘activo’, toda vez que su actividad tiene esta distinción entre cerebro activo y corazón externo; la hembra, en cambio, es lo ‘receptivo’, porque no sale de su unidad sin desarrollar (2006, pp. 142-43)⁵¹.

Las mujeres están hechas para circular entre y para los varones. El flujo de mujeres no debe detenerse jamás; a condición de que el devenir-mujer implique un devenir flujo-abstracto, flujo-cualquiera⁵².

Como veremos en los textos de los filósofos modernos, cada uno de los estadios estereotipados de la vida femenina (doncella virgen, esposa, amante, concubina, adúltera, soltera, divorciada, viuda, prostituta) debe

51 En 1932, y desde una perspectiva ‘freudo-marxista’, Wilhelm Reich sigue (al igual que Freud) considerando al clítoris como un pene atrofiado: «el clítoris de la mujer no es otra cosa que un órgano sexual masculino atrofiado» (1972, p. 93); y paralelamente, considera a la homosexualidad (masculina y femenina) como una «enfermedad» (*Krankheit*), como «formas anormales» (*abwegige Entwicklungen*) del desarrollo sexual, productos de «un desarrollo sexual defectuosos» (*eine fehlerhafte sexuelle Entwicklung*) ocurrido, naturalmente, en la «primera infancia» (*in der frühen Kindheit*); como por ejemplo, haber tenido «una madre severa y dura» (1972, pp. 95-96 / 1932, pp. 73-74).

52 Guattari/Deleuze (2005, p. 148): «Nuestras sociedades modernas han procedido a una vasta *privatización de los órganos*, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto *abstractos*».

estar debidamente axiomatizado, controlado, integrado, disciplinado y normalizado —ora por la ley y el derecho estatal, ora por la costumbre consuetudinaria (extra-jurídica), otra por las reglas filosóficas de la moralidad y la eticidad— en función y al servicio de los estadios estereotipados de la vida masculina. Lo único que importa para las teorías de los filósofos modernos (y también contemporáneos), es decir, para la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, de la sexualidad y el deseo, es si en este traspaso de unas manos a otras (mal llamado «intercambio») hay o no un ‘consentimiento’, según la forma universal del Derecho, y según el criterio del consentimiento masculino.

3.2.a. Violación

Todos los filósofos coinciden en que el Estado *debe* codificar las relaciones/prácticas sexuales al nivel del ‘Derecho’, pues como ya hemos visto, Fichte consideraba que «el conjunto de todos los derechos es la ‘personalidad’» (1908, p. 322); Kant, que la «persona es el ‘sujeto’ cuyas acciones son imputables» (2009, pp. 29-30); Hegel, que la esencia del ‘Derecho’ (y del deber) y la esencia del ‘Sujeto’ (que tiene razón y voluntad) son una y la misma cosa. Se trata, por lo tanto, de un sistema de subjetivación estatalista jurídico-contractual: el ‘sistema de la legalidad’ estatal (*der System der Legalität*) es la condición de la auto-conciencia pura o del ‘Yo’ («*es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseins*»). Yo existo, en tanto que Yo-auto-consciente, únicamente a través del Estado (1979, pp. 45-46).

Pero justo por eso se admiten *sin crítica* tanto la división jerárquica (económica, social, y sexual) entre ‘personas jurídicas’ activas/pasivas (violencia de base)⁵³, como el concepto mismo de ‘consentimiento voluntario’. No puede haber aquí, evidentemente, ningún anti-dogmatismo.

Sin cuestionar nada de esto los filósofos proceden entonces a afirmar que, en la esfera de la sociedad civil, el Estado *debe proteger* a las mujeres del peligro de ser violadas, del mismo modo que en la esfera familiar Kant ya nos había dicho, como vimos, que los maridos deben proteger a sus esposas. Es la pasividad y la pasivización de las mujeres la que está en el

53 Todavía en 1831 Hegel dice: «La organización de los poderes del Estado es necesaria (*notwendig*), pero debe ser en términos de *jerarquía* administrativa y la *subordinación* del pueblo (*der Unterordnung des Volkes*)» (1987, p. 143).

origen de este doble ‘deber’ del Estado y de la conyugalidad: como no pueden valerse por sí mismas, las mujeres deben ser vigiladas y protegidas, pues ellas mismas no pueden «conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad» (Kant, 2009, pp. 144-45). La situación de pasividad y debilidad para auto-sustentarse y auto-protegerse pone necesariamente a todas las mujeres bajo el cuidado y la protección de los maridos y del Estado (sistema y red de alianzas masculinas).

Bien mirada, la protección policial del Estado es entonces un *subrogado* (y una continuidad) de la protección conyugal del marido, y a través del marido, del poder y la alianza de todos los varones (un mismo metabolismo o esquematismo)⁵⁴. Es seguramente en este sentido que Carla Lonzi decía que el fascismo patriarcal supone el complemento familia-seguridad: «No olvidemos este slogan fascista: Familia y Seguridad» (1975, 30). Slogan fascista, pero también slogan prostituyente, slogan de «chulo»⁵⁵ o de «*pimp*»⁵⁶.

En torno a la violación, Fichte decía:

El Estado tiene el derecho y el deber de proteger contra
esta violencia, en parte por la protección *policial* [*Polizeiaufsicht*]

54 Del mismo modo que para Schlegel (y para todo el mundo) la voluntad *de las mayorías* es un subrogado válido y suficiente de la *voluntad general*: «La única ficción política válida [*gültige politische Fiktion*] es aquella que se basa en la ley de la ‘igualdad’, a saber: la voluntad de la mayoría debe valer como subrogado de la ‘voluntad general’ [*der Wille der Mehrheit soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten*]» (1983, p. 42). Como es indeseable que la *totalidad* de las personas ejerzan un poder de auto-gobierno democrático *directo y colectivo* —pues entonces habría que incluir al «populacho» (*die Vielen/Pöbel*) y a las mujeres—, entonces resulta muy necesaria la *ficción* que hace que la voluntad “de la mayoría” (y no “la de todos”) sea ya suficiente. Esta ficción de subrogación es lo que los filósofos y juristas llaman... igualdad política. Cf. Ch., Martín (2020a).

55 Sánchez, Sonia (2007, pp. 134-35): «En Bolivia al fiolo además de “chulo” se le llama “protector». Es un adjetivo muy elocuente sobre la confusión entre el papel de un *explorador* y, al mismo tiempo, el sentido de indefensión con el que somos socializadas las mujeres. La idea de una mujer indefensa está también ahí metida por debajo. [...] ¿Podemos decir que el fiolo, el chulo, el “cliente», el protector, el policía y el marido *son lo mismo*?».

56 Millett (1975, p. 78): «Los proxenetas [*Pimps*] se ven y actúan como la mayoría de los demás varones. Entre ellos se comportan como los demás varones se comportan entre sí. Cuando se juntan, los varones son como todos los varones: flexionan sus músculos, hablan sobre sus conquistas y sobre sus ‘putas’ [*their ‘bitches*’]. El idioma puede variar de un lugar a otro, o las palabras pueden ser un poco diferentes, pero hacen exactamente lo mismo cuando se reúnen ya sea en Small’s o en el Club Playboy».

chât], en parte por la amenaza de las penas por este crimen. [...] La fuerza de la pasión [*stärke der Leidenschaft*] no disculpa el crimen, sino que lo agrava aún más (1908, p. 323).

Por eso el Estado tiene como deber «proteger a sus jóvenes ciudadanas contra esta coacción mediante leyes estrictas y atenta legislación» (1908, p. 324), o lo que es lo mismo, «es deber del Estado proteger el honor del género femenino [*es ist die Pflicht des Staats, die Ehre des weiblichen Geschlechts*], garantizar que las mujeres no sean coaccionadas a entregarse a un hombre *excepto por amor*, pues este ‘honor’ es una parte, la más noble de su ‘personalidad’» (1908, pp. 334-335). También Tocqueville manifiesta (en 1835) la misma necesidad de proteger y preservar a las mujeres, pero pone su confianza más en la fuerza de la educación (de las mujeres) que en la fuerza de la policía y de la estrictez de las leyes y de las puniciones: «Es necesaria una educación democrática para preservar a la mujer de los peligros de que la rodean las instituciones y costumbres *de la democracia*» (1957, p. 619). Las mujeres están rodeadas de peligros que son inmanentes a la “democracia”: pero en lugar de volver imposibles y de conjurar los peligros (que en la aplastante mayoría de los casos tienen por causa *a los varones*), es mejor educar a las mujeres y recrudecer las leyes y penalidades.

Antes que ambos, Hobbes ya había dicho en 1651 que «la violación de la castidad *por la fuerza* [*by force*] es mayor crimen que su violación *por adulación* [*by flattery*], y en una mujer casada, mayor que en una mujer soltera» (2003, p. 252). Extrañamente, Hobbes desliza como al pasar la posibilidad de que exista una especie de “violación consentida”; es decir, que la presencia de un ‘consentimiento voluntario’ no excluiría, en algunos casos, la posibilidad de que haya habido un crimen de violación, toda vez que dicho consentimiento haya sido arrancado perversamente *by flattery*, o sea, mediante una persuasión, adulación, trampa, engaño, seducción, falsas promesas, o mala fe.

Pero curiosamente esta especie violación consentida de la que habla Hobbes (arrancada *by flattery*) nunca es de carácter *intra-marital* —pues nadie puede violar ni a su mujer, ni a una prostituta, según reza el viejo sentido común falocrático—, sino que sólo puede ocurrir cuando recae sobre la mujer *de otro varón*, o de ningún (mujer casada o soltera).

En cualquier caso, las obras de los filósofos, como por ejemplo, la *Doctrina del Derecho* (1796-1797) de Fichte y la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1820-1821), les aseguran a todos los maridos el privilegio (el poder) de tener la última palabra en estos conflictos judiciales y ante los tribunales de Justicia, pues según la filosofía jurídico-contractual los maridos son por el contrato conyugal y por el contrato social los ‘representantes’, ‘voceros’, y ‘administradores’ de la palabra, de los derechos, y de los bienes de sus esposas:

Una vez que su enlace matrimonial es universalmente conocido, [la mujer] tiene que querer aparecer ante todos los que conocen su matrimonio como completamente *sometida* al varón, completamente *perdida* en él. Por tanto (a consecuencia de su propia voluntad necesaria) el varón es el ‘administrador’ *de todos sus derechos* [*der Verwalter aller ihrer Rechte*]. Ella *quiere* que sus derechos sean afirmados y ejercidos sólo en tanto que el marido quiera. Él es su ‘representante’ natural en el Estado y en la sociedad entera [*ibz natürlicher Repräsentant im Staate und in der ganzen Gesellschaft*]. Ésta es su relación con la sociedad, su relación “pública». No puede ocurrírsele a ella *ejercer* inmediatamente sus derechos *por sí misma*.

[...] En el concepto de ‘matrimonio’ ya está implícito que la mujer, que entrega su *personalidad* al varón, le entrega al mismo tiempo la *propiedad* de todos sus bienes y le traspa los *derechos* que provienen exclusivamente del Estado. [...] Ante el Estado, los dos son una persona: lo que uno hace en la propiedad común, es como si el otro lo hiciera al mismo tiempo. Pero sólo el varón se ocupa de todas las acciones jurídicas *públicas*. [...] En las disputas jurídicas cada uno se tiene que atener al varón, y no puede arreglar nada con la mujer inmediatamente (Fichte, 1994, pp. 388, 372-73).

La familia, en cuanto persona jurídica, deberá ser *representada* ante los demás por el varón, en su calidad de ‘jefe’. Le conciernen además preferentemente la ganancia exterior, la

atención de las necesidades y la disposición y administración del patrimonio familiar (Hegel, 1975, pp. 215-217, 220).

El ‘dominio’ y la ‘servidumbre’ pertenecen a la naturaleza, porque en esta relación básica hay individuos que se enfrentan, [y por lo tanto] se manifiesta en la Familia, [donde] el varón es el *señor* y *administrador* (Hegel, 1983, pp. 136-137).

A propósito de los filósofos y juristas ingleses del siglo XVII y XVIII, Sheila Rowbotham decía en 1973: «La idea de que los varones eran propietarios de las mujeres no desapareció aún después de que desapareciese la de que los seres humanos no podían ser propiedad de otros seres humanos; en cambio, a medida que el *control* social, político y económico del feudalismo se debilitaba, el poder del señor *pasó* a manos del poder centralizado [del Estado], o al del padre» (1980, p. 12). Las nuevas Leyes y Códigos que se preparan con el advenimiento del Estado-nación moderno y del capitalismo mundial integrado no son sino un *re-equilibramiento o modulación* del viejo poder del Rey: «La ley reflejaba la subordinación de la mujer, y estaba predispuesta en contra de la mujer» (1980, p. 13). Por lo tanto, es con éste tamiz *ilegalista* previo que los varones proceden a analizar el acto de la violación; para los filósofos y juristas, se viola a una mujer como se viola a una propiedad ajena, una cosa.

Así, siguiendo los postulados inconscientes de una razón de milenios, Fichte reduce la «violación» (*Notzucht*) únicamente a la «coacción» (*Zwang*) que recurre a la «fuerza física» (*physische Gewalt*) para obligar a una mujer a someterse «sin amor» (*ohne Liebe*) al «placer sexual» (*Geschlechtslust*) del varón. Esto concuerda con la entrada *Viol*, que figura en el tomo 17 de la Enciclopedia francesa del año 1765⁵⁷. Según estas nociones, no existe otra forma de violación que la que combina violencia físico-sexual (pues el varón es por naturaleza fuerza y actividad) y ausencia de amor en la mujer. Como vimos, la violación es para Fichte el producto de «la fuerza de la

57 AA.VV. (1765, T.17, p. 310): «Violación [*Viol*]: Término que parece ser una abreviatura de la palabra violencia [*violence*], en latín ‘*stuprum*’, es el crimen cometido por alguien que usa la fuerza y la violencia sobre la persona de una niña, mujer o viuda [*fille, femme ou veuve*], para poseerla carnalmente, a pesar de la fuerte y perseverante resistencia que ella hace para defenderse». En adelante, todas las traducciones de la *Enciclopedia* son más, directas del original.

pasión» (*stärke der Leidenschaft*), o sea, de un varón que «no es dueño de sí mismo» (*nicht seiner selbst mächtig*).

A propósito del cambio de rótulo jurídico que en esta época estaba ocurriendo en el plano de la penalidad (pasaje del concepto de raptor al de violación), Geneviève Fraisse decía: «El *raptor* indicaba la toma del otro, la *violación* designaba al sujeto implicado. El raptor significaba la captura de un ser, la violación suponía la irrupción violenta en una persona. La secuestrada, vista desde el exterior, se convierte en una persona violentada también *en su interioridad*. El ‘consentimiento’ de las mujeres es ahora un asunto serio. El marco *jurídico* de la violación, definida como delito, se enriqueció con una importante jurisprudencia a lo largo del siglo XIX. [...] Asimismo, la ley de 1792 marca un momento decisivo al colocar el consentimiento mutuo en el corazón de la ruptura del lazo sexual» (2012, p. 49).

Según la concepción (paranoia) común al idealismo alemán, a la Ilustración, y a la Enciclopedia francesa, es forzoso que la violación tenga que reducirse a la violencia física; caso contrario, ¿cómo estaremos seguros (según el criterio de claridad y distinción) de que *verdaderamente* se trata de una violación con todas las letras, y no de una excusa astuta de la mujer?

La resistencia también debe haber sido persistente *hasta el final* [*persévérante jusqu'à la fin*]; porque si solo hubiera habido esfuerzos iniciales, este no sería el caso con la violación, ni con la pena asociada a este crimen. [...] La ‘declaración’ de una mujer que se queja de haber sido violada *no es prueba suficiente* [*ne fait pas une preuve suffisante*], debe ir acompañada de otras pistas, como si esta mujer hubiera hecho fuertes gritos, que ella ha llamado vecinos en su ayuda, o que algunos rastros de violencia [*quelque trace de la violence*] permanecen en su persona, como contusiones o heridas hechas con armas ofensivas [*contusions ou blessures faites avec armes offensives*]; pero si se calla al instante, o si tomó algún tiempo presentar una queja, ya no es admisible (AA.VV., 1765, T.17, p. 310).

El autor continúa afirmando que en el caso de que la violación recaiga sobre una mujer casada, «algunos autores exigen» la concurrencia de tres causas para determinar que efectivamente se trató de una violación:

«(1) Que el crimen se cometió en la casa del esposo y no en un lugar de libertinaje [*un lieu de débauche*]. (2) Que el esposo no participó [*n'ait point eu part*] en la prostitución de su esposa. (3) Que el autor del crimen ignoraba [*ignorait*] que la mujer estaba casada». En efecto, estar en un “lugar de libertinaje” y sufrir una violación son dos cosas que en la sociedad andromórfica y falocrática se excluyen, por aquello de que nadie puede violar a una prostituta; por eso, nadie escucha por ningún lado a una prostituta quejarse de haber sido violada («*On n'écouterait pas une fille prostituée qui se plaindrait d'avoir été violée*). Tampoco un marido puede ser acusado de violar a la propia esposa (pues satisfacer el deseo del varón forma parte de su *naturaleza* y de su *deber* humano y conyugal); aunque un esposo puede participar indirectamente en la violación si prostituye su esposa (con otro).

En el caso de Fichte, esta violación por la fuerza de la pasión y por efecto de la incontinenencia masculina hace que la mujer pierda «toda su ‘personalidad’ [*Persönlichkeit*] y toda su ‘dignidad’ [*Würde*]; y además, «delata un desprecio y olvido ilimitado de todos los derechos humanos». Pero acto seguido, Fichte afirma que si bien la violación significa «atacar a la mujer en su ‘personalidad’ (esto es, en el conjunto de todos sus ‘derechos’) de la manera más brutal», ocurre que cuando la violación es perpetrada contra una mujer *virgen* el daño resulta ya irreparable, porque su deber social (que consiste en «entregarse pura al varón») se vuelve *impossible*. En este caso, sólo queda un resarcimiento de tipo económico: que el violador entregue todos sus bienes a la mujer violada, y se le encierre en una «casa de corrección» (*Verbesserungshaus*) (1908, p. 323).

Ahora bien, Fichte nos dice que si la mujer violada es una mujer soltera que aún no ha entrado en un contrato matrimonial fijo con un varón —y que por lo tanto, por definición, se encuentra bajo la autoridad *condicional* («*Bedingt*») de sus padres—, entonces ella puede hacer una denuncia por violación incluso si sus padres no quisieran. En cambio, si se trata de una mujer casada —que se encuentra bajo la autoridad *incondicional* («*Unbedingt*») de su marido—, entonces ya no puede hacerla en ningún caso si el marido se niega⁵⁸. Fichte no ve aquí ninguna violencia, ni tampoco ningún dogmatismo, ni desigualdad.

58 Foucault desglosa los aspectos organizativos y diagramáticos del matrimonio en 1969, en su curso de Vincennes sobre la sexualidad (*El discurso de la sexualidad*) durante el siglo XVIII y XIX, la época de la Revolución y del Código Civil; particularmente la clase 4, titulada: “Las formas jurídicas del matrimonio hasta el Código Civil” (2018b, pp. 139-152).

En todos los casos, lo inquietante y tenebroso de todas estas definiciones filosófico-jurídicas es el nivel de sutilización perversa que manejan: un *mismo* acto o ejercicio de violencia sexual masculina (la violación de un varón a una mujer) va adquiriendo distinto *sentido* y distinta *valoración* según sean el estatus y el valor... *de la mujer* que fue violada y que realiza la denuncia (en aquellas ocasiones en las que puede o se le permite realizarla, es decir, en aquellos casos en los que la ley y el derecho lo deciden).

¿Y si quien viola a la esposa es el propio marido, y no ya un extraño? Una vez más, esta posibilidad es inexistente dentro de la concepción jurídico-contractual moderna: los filósofos no ven allí una ‘violación’ en sentido estricto. El argumento que dan es el siguiente: como la esposa dio su *consentimiento voluntario* al firmar el ‘contrato conyugal’, entonces su deber conyugal (*«eheliche Pflicht»*) es satisfacer sexualmente a su esposo: «El rechazo [*Die Versagung*] por parte de la mujer del ‘deber conyugal’ demuestra una falta de amor [*Mangel der Liebe*], y por lo tanto, es un fundamento jurídico de separación», pues «el amor procede de este sometimiento de la mujer y este sometimiento es la manifestación permanente del amor» (1908, p. 343)». No ocurre lo mismo, naturalmente, en el caso inverso (situación que se deduce del a priori patriarcal que dice que mujer = pasiva y varón = activo):

La queja de la mujer sobre el incumplimiento de los ‘deberes conyugales’ por parte del marido es una queja que *deshonra a su sexo*, un *pecado* contra la naturaleza [*ist eine ihr Geschlecht entehrende Klage, eine Sünde gegen die Natur*], y no se puede llamar sino *barbarie* [*Barbarei*] que el Estado (o la Iglesia en su nombre) admita una queja semejante (1908, pp. 344-345)⁵⁹.

Fichte hace en todo caso la siguiente distinción. La violación perpetrada por un extraño y por la fuerza física (*physische Gewalt*), que es la única violación en sentido estricto, somete a la mujer durante el momento cronológico que dura el acto violatorio; luego de ese suceso, ella queda libre (el agresor sexual huye una vez satisfecho, o sea, una vez que ha “descargado”

59 Por el contrario, en 1890 Voltairine de Cleyre decía: «Estas dos cosas, la dominación de la mente por parte de la Iglesia y la del cuerpo por parte del Estado, son las dos causas de la *esclavitud sexual*» (2016, p. 15).

la fuerza de su pasión sexual). En cambio, dice Fichte, cuando recurriendo la fuerza o a la persuasión una familia entrega a su hija virgen a un esposo que ésta no consiente (o sea, sin ‘consentimiento’), se comete una «violencia moral» (*moralische Gewalt*) que también arruina totalmente la «dignidad» y el «carácter» de la mujer, pues la somete a una coacción forzada ya no por un momento (que empieza y termina), sino *de por vida*. Por esto, Fichte considera que esta violencia moral acaba siendo «más dañina y perniciosa que la violencia física» (del asaltante desconocido), si bien «no según la forma[*Form*], sí según las consecuencias[*Erfolge*]» que trae: la mujer «es rebajada a un instrumento completamente y *para siempre*» (1908, p. 324).

A punto tal que desde el momento en que la mujer ha consentido en casarse (firmando un contrato matrimonial), en adelante toda su sexualidad deviene de facto un *puro medio* para el placer sexual de otro, es decir, del varón: su *primer* consentimiento sexual explícito habilita una serie de no-consentimientos *posibles*, tácitos, implícitos, y por supuesto, avalados por la sociedad. Toda la serie de los *ilegalismos sexuales y deseantes* que hacen funcionar a nuestras prácticas y relaciones, a nuestros “contratos consentidos», a nuestra vida cotidiana, a nuestra propia subjetivación (y también a nuestras instituciones) permanece así totalmente incuestionada, invisibilizada, y sin voz.

Esta es la razón por la cual Deleuze y Foucault nos dicen que «los cambios de la Ley, a lo largo del siglo XVIII, tienen como fondo *una nueva distribución de los ilegalismos*» (1987, p. 56)⁶⁰. Y es precisamente esta nueva distribución, este viraje y este re-equilibramiento en el sistema ilegalista de poderes, en la red de alianzas (ocurrido entre los siglos XVII y XIX), el que nosotros estamos examinando en los textos filosóficos y jurídicos modernos que venimos citando y analizando; textos y sistemas de pensamiento que no persiguen un fin meramente especulativo o intelectual, sino que apuntan a definir y a codificar prácticas (y violencias) humanas muy concretas: el matrimonio, el concubinato, el adulterio, la violación, el aborto, la prostitución, la homosexualidad, la transexualidad, el travestismo, el llamado “hermafroditismo» (cuerpxs intersexuales), la criminalidad, la locura, etcéteras.

60 Foucault (1975, p. 285): «La utilización *política* de los delincuentes (bajo la forma de soplones, delatores, provocadores) [*L’utilisation politique des délinquants (sous la forme de mouchards, d’indicateurs, de provocateurs)*] era un hecho admitido mucho antes del siglo XIX. Pero después de la Revolución, esta práctica ha adquirido unas dimensiones completamente distintas».

¿O cómo podríamos llegar a decir, si no, que la violencia sexual de un marido es peor que la de un extraño sólo por las «consecuencias» (morales y jurídicas), pero no «según la forma»? Fichte responde que sólo el violador-asaltante se desentiende de toda *forma jurídica* (o sea, se desentiende del consentimiento originario de la mujer), en cambio el marido no: el *primer* consentimiento conyugal que la mujer le otorgó lo habilita para usar a la mujer *como un medio pasivo* (instrumento) de su sexualidad masculina activa (sin tener que salirse nunca fuera de la forma jurídica). La mujer pasiva es un ‘medio’ que *se-sabe* tal y que *se-quiere* como tal, con su consentimiento voluntario: firma el contrato matrimonial movida por el ‘amor’:

La mujer no puede entregarse al placer sexual para satisfacer *su propio* impulso. Pero ya que tiene que entregarse a él (a consecuencia de un impulso), este impulso no puede ser otro que el de *satisfacer al varón* [*kann dieser Trieb kein anderer sein, als der, den Mann zu befriedigen*].

En esta acción se convierte en ‘medio’ [*Mittel*] para el fin *de otro* [*für den Zweck eines anderen*], porque su propia satisfacción sexual no puede ser su propio fin sin destruir su fin final (la dignidad de la razón). Ella afirma su dignidad, *a pesar de que sea medio*, porque se entrega libremente, a consecuencia de un noble impulso natural, el del amor [*eines edlen Naturtriebs, des der Liebe*] (1908, p. 314).

De allí que, como el barón D’Holbach⁶¹, Fichte quiere un Estado en el que haya no sólo buenas y honestas mujeres, sino también buenos y honestos... varones. Un varón virtuoso y magnánimo no puede querer nunca (pues iría «contra sus derechos humanos») que una mujer le sea *entregada* en matrimonio por la fuerza o el engaño. El ciudadano varón *recto* (con eticidad) sólo debe aceptar que una mujer se le entregue voluntariamente (que preste consentimiento)... al menos *la primera vez*. Como se ve, no por reproducir un discurso en favor de los ‘derechos humanos’ uno se

61 Holbach (1773, p. 125): «El varón sensato [*l’homme sensé*] quiere, independientemente del goce [*jouissance*], encontrar en el objeto amado [*l’objet aimé*] placeres durables superiores a los momentáneos».

coloca, per se, en una posición auto-emancipatoria y antagónica respecto de la sociedad ya existente; la cuestión del poder no se juega al nivel de los discursos ni de la ideología ni de las intenciones, sino al nivel de los enunciados y de las prácticas de saber/poder que se quieren hacer pasar.

Con el concepto de ‘consentimiento’ jurídico-contractual los filósofos modernos dan por sentado dos presupuestos patriarcales: consideran, por un lado, que la «violación» *se reduce* al asalto sexual por la fuerza (no-consentimiento), y por el otro, que el «amor» *se reduce* a una ‘entrega voluntaria’ (consentimiento). Para la mujer, antes de la violación, su ‘consentimiento’ y su ‘amor’ valen oro (toda su personalidad jurídica y su dignidad moral *dependen* de esto). Después de la violación, ninguno tiene ya el mismo *valor*, porque su conexión con “el deber» femenino queda truncada, así como su “deseabilidad» en el mercado de los intercambios (matrimoniales). Ahora ya no basta con que ella *quiera* “cumplir con su deber» social —consintiendo voluntariamente en someterse incondicionalmente a un varón-esposo—, dado que su valor se fue a pique: ya no puede ofrecer lo que los varones/sociedad demandan de ella, porque no lo tiene (hay “ut des» pero no hay “do»). A partir de ahora todo dependerá de la «ilimitada magnanimidad» (*unbegrenzter Großmut*) de un varón que se digne a aceptarla. La mujer virgen violada pierde totalmente su valor dentro del marco de la economía social de los “intercambios» (tráficos), tal y como *ya* están establecidos (entre los varones, y dentro de la «forma-Estado» ya instituida).

Double bind o doble entrampamiento y captura: es *porque* todo el universo de lo femenino fue ya pre-determinado (por los filósofos, sacerdotes, y juristas varones) como pasivo y pasional “por naturaleza», que todo tiene que girar forzosamente en torno al consentimiento de *su* voluntad. Pero este concepto de «consentimiento» (fetichización jurídico-contractual) se utiliza para ocultar una *violencia muda e ilegalista*, una violencia de base que queda así *avalada* y *reproducida* (institucionalizada) por la propia Ley & el Derecho del Estado. Como la mujer es caracterizada como siendo por definición pasiva, a priori nunca puede (ni debe) confesar su amor al varón (eso la rebajaría en su dignidad y personalidad); pero a la vez, como su pasividad natural es pasional y lasciva —la sociedad sospecha eternamente de su ‘virtud’ y ‘castidad’—, sólo puede acreditar dicho amor *a posteriori* (mediante la prueba física de su virginidad, único valor). Pero hete aquí que el violador le roba por la fuerza este valor. ¿Cómo puede

ser que un acto fortuito y azaroso, que precisamente no depende de su ‘consentimiento’ voluntario, acabe por *destruir* completamente y de forma «irreparable» toda su «personalidad» y «dignidad», y haga imposible su «deber social»? Sólo cuando la virginidad de las mujeres (pero no la de los varones) ha sido pre-determinada como mercancía valiosa (por las alianzas entre varones) puede regir esta *forma* del Derecho. Esta es la cultura que también Kant encumbra en la misma época que Fichte: «la mujer no pregunta por la continencia del varón antes del matrimonio; más al varón le importa *infinitamente* la de la mujer» (1991, p. 254).

Y a la vez, ¿cómo decir que un marido destruye la personalidad y la dignidad de su esposa «completamente y para siempre» únicamente cuando acepta unirse con ella en matrimonio viciado (sin consentimiento del la mujer), pero no cuando a posteriori *le exige* sus “deberes sexuales” desentendiéndose y desinteresándose por su consentimiento voluntario presente, y por su deseo presente y actual?

En cuanto a la política sexual, el siglo XVIII y XIX no se desmarcan del siglo XVI de Bodin:

El mando otorgado al marido sobre la mujer implica *doble sentido y doble mando*: el literal (del poder marital), y otro moral, que se refiere al del alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia (a la que la Santa Escritura denomina casi siempre como ‘Mujer’) (1985, p. 20).

La concupiscencia (*libido*) es por definición femenina: por eso el pecado y la falta (y la culpa) vienen siempre primero del lado de Eva, a quien el sentido común falocrático dominante coloca siempre más cerca del Diablo que de Dios⁶². En cambio, la razón metódica y científica es masculina. Luego, todo el entero aspecto de “razonabilidad» que tienen la sociedad y todo el campo de la Ley & el Orden son necesariamente masculinos; tam-

62 En su libro *La Bruja* (de 1862) Jules Michelet nos muestra no sólo que el siglo XVIII/XIX no se había desmarcado del siglo XVI, sino que el siglo XVI tampoco se había desmarcado respecto de la Edad Media: «Por una monstruosa perversion de ideas, la Edad Media consideraba a la ‘carne’ y a su representante, la Mujer (maldita desde Eva), como impuras» (1987, p. 128). La ‘caza de brujas’ no sólo fue un instrumento de femicidio y de represión por motivos económicos, religiosos, morales e ideológicos: fue también parte de una estrategia y una decisión de *política sexual* estatal, ya en los albores del Estado-nación moderno.

bién para Hegel, como vimos, el «*Staatsmacht*» es cosa exclusiva de varones.

Cuando nos dirigimos a la entrada *Sexe* de la Enciclopedia francesa, encontramos que también allí se reproduce el lugar y el sentido común andromórfico y sexista: «'Sexo', absolutamente hablando, o más bien 'el bello sexo', es el epíteto que se le da a la mujer» (*Le 'sexe', absolument parlant, ou plutôt le 'beau-sexe', est l'épithète qu'on donne aux femmes*) (1780, T.30, p. 954). A propósito de esta reducción (identificante) de lo femenino a lo libidinal (concupiscencia), a lo sexual, a lo carnal, a lo diabólico, Sheila Rowbotham y Alicia Puleo nos dicen:

Que la mujer es sexualidad y *nada más* que sexualidad no es un discurso que nos sea desconocido. Pero, por ello justamente, a la mujer no se le permite tener sexualidad en tanto sujeto *autónomo*, sino sólo ser sexualidad *debidamente controlada*. La “especialización” femenina de «madres» y «prostitutas» constituye una *organización* del trabajo sexual según las necesidades de la apropiación *privada* en el ‘matrimonio’ y de la apropiación *colectiva* en la ‘prostitución’ (recordemos el elocuente nombre de “mujer *pública*») (Puleo, 1995, p. 35).

En el siglo XVII existían repetidas quejas masculinas sobre la insaciabilidad sexual de la mujer: “De la lujuria insaciable y anti-natural de la mujer, qué país, qué pueblo no se queja», declaraba Robert Burton en su *Anatomy* (de 1621). Historias sobre el enorme pene de un demonio, o el estímulo clitorideano provocado por agentes del demonio se extendieron. [...] Aparentemente, las antiguas creencias sobre la maldad sexual femenina se combinaron con la opinión generalizada de que las vaginas activas y los clitoris insistentes eran demasiado para que un varón contendiese con ellos. En el siglo XVIII, la clase media creó el mito alternativo de la pasividad sexual femenina (Rowbotham, 1980, pp. 15-16).

La doble trampa o captura (*double bind*) es clara: se demanda de las mujeres que no deben “provocar» ni “confesar» *activamente* a los varones sus intencio-

nes amorosas/sexuales, sino que deben esperar a ser abordadas *pasivamente*; pero una vez abordadas, se les exige que su consentimiento (pasivizado) sea siempre ‘claro y distinto’, y que no se preste a confusión (por parte del varón). Así, el mismo sistema social y político que produce constantemente unas masculinidades competitivas, agresivas, avasallantes, activamente violatorias y prostituyentes (que tornan inútil todo ‘consentimiento’) es el que exige de las mujeres una pasividad innata que sólo se limite a consentir (con claridad) y a resistirse (con insistencia y énfasis). La extorsión micro-física y molecular de tipo micro-fascista (micro-machista) es evidente, y sin embargo, este razonamiento entrampador forma parte integrante de aquello que en 1978 Foucault denominó «la sobrecarga moral y jurídica».

De hecho, este saber acerca del poder, esta “ciencia del poder» inventada por los filósofos y juristas —empezando por Platón, que la denominó «ciencia real»⁶³, pero también por la serie de filósofos que, como hemos visto, la llamaron «ciencia de Estado», *Civil Philosophy*, *Science de l'État*, y *Philosophischer Wissenschaft des Staats*—, es precisamente la encargada de reproducir y viralizar dicha sobrecarga, o imagen dogmática y moralizante del pensamiento y de la acción:

No se trata de preguntarse si el ‘poder’ es bueno o malo [*bon ou mauvais*], legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral [*question de droit ou de morale*], sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta* por el poderla sobrecarga moral y jurídica [*le surcharge moral et juridique*] (Foucault, 1994a, T3, p. 540)⁶⁴.

63 Platón (1994, 259a-c): «Quien es capaz (aunque él mismo sea un particular) de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante? ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero rey es la *ciencia real*?». Platón usa los conceptos de *episteme politike* y *episteme oikonomike* (ciencia política y ciencia administrativa) para referirse a esta ‘ciencia real’ (*episteme basilike*).

64 Foucault (1994a, T3, p. 106): «Un *modelo jurídico* pesa sobre los análisis del ‘poder’, que otorga un privilegio absoluto a la *forma de la Ley*» (*Un modèle juridique pèse sur les analyses du pouvoir, donnant un privilège absolu à la forme de la loi*). Cf. asimismo: Deleuze (2015a, p. 256): «Hemos visto que Foucault, en todo su pensamiento y su teoría del poder, no se definía ciertamente como un autor que atribuyera gran importancia a la noción de Ley, ya que toda su concepción, incluso del poder, es *independiente* del concepto de Ley». Sobre la «*image dogmatique et moralisante de la pensée*», cf. Deleuze (2002, p. 220).

Las teorías filosófico-jurídicas modernas funcionaron, tal y como lo venimos viendo, como grandes apuntaladoras de la conciencia y de la razón (y del ejercicio del pensamiento) andromórfica falocrático-patriarcal. Esto nos explica no sólo el silenciamiento o la desestimación, sino además el *ninguneo* abierto de los filósofos respecto de los múltiples actos, activaciones, reflexiones, movimientos y reivindicaciones llevadas a cabo por las mujeres; empezando por el silenciamiento absoluto, por ejemplo, en torno al protagonismo, al papel, y a la función política de las mujeres antes y durante toda la Revolución Francesa, así como durante las revoluciones del siglo XIX. Rousseau ya decía en 1762 que «cuando las mujeres se quejan de la desigualdad que han establecido los varones, no tienen razón», dado que «sostener vagamente que ambos sexos son iguales y que sus deberes son los mismos, es perderse en vanas declamaciones» (1983, pp. 504-505). Fichte sigue el mismo camino en 1796: «Habría que investigar ante todo si las mujeres son tan postergadas [*zurückgesetzt*] como lo pretenden algunas de ellas y, todavía más, algunos de sus diletantes defensores» (1908, p. 348). En 1886, y desde una perspectiva política totalmente contraria al estatismo de Rousseau y Fichte, Nietzsche cae en la misma impugnación contra las mujeres y contra «los cretinos masculinos» (*männlichen Flachköpfen*) que promueven la emancipación de la mujer (1997, §238/239)⁶⁵.

Toda esta sobrecarga moral y jurídica —que es inmanente a la concepción jurídico-contractual del *poder*, del *sujeto*, del *sexo*, del *placer* y de la *sexualidad*— se extiende como un emparrado o rizoma a través de los

65 En 1924 y 1925 Freud decía que «la exigencia feminista de “igualdad entre los sexos” no tiene mucha vigencia, pues la *diferencia morfológica* tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo *psíquico*» (1992b, p. 185). De allí su conminación: «No nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas, que quieren imponernos una total igualación e idéntica apreciación de ambos sexos» (1992a, p. 276). Análogamente y en la misma época (*ca.* 1920) Lenin, que no tenía precisamente una buena opinión sobre Freud —«la teoría freudiana es también, hoy, una de esas tonterías de la moda» (Zetkin, 1975, p. 54)—, actúo con respecto al feminismo al igual que aquél: *ninguneó* el intento de las feministas rusas de articular una organización de mujeres que incluyese a las mujeres en situación de prostitución (descalificando la idea como un «brote enfermizo» y una «mamarrachada»). En 1983, el psicoanálisis de Georges Devereux todavía sigue la misma línea de su maestro: «No hablaré aquí de otras manifestaciones del rechazo a reconocer la existencia de ‘diferencias sexuales’; conocemos las manifestaciones políticas, demasiado *ridículas* como para merecer una discusión, pero también demasiado *peligrosas* como para que no estemos alarmados» (1984, p. 142).

conceptos, los códigos, las codificaciones, los valores, y las problematizaciones sociales, políticas y sexuales.

Esta es la razón por la cual Foucault nos decía tanto en *La voluntad de saber* (1976) como en 'El sexo verdadero' (1978), que todavía hoy vivimos bajo una *monarquía sexual* (*monarchie du sexe*): un solo sexo/sexualidad es Rey, es quien manda, dirige, gobierna, sujeta, disciplina, controla, integra, normaliza, educa (forma). En el pensamiento, en el análisis político, y en las prácticas (políticas y sexuales), aún no se ha guillotinado ni al Rey ni al Estado «*dans la pensée, et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*» (2002, pp. 84-86, 151-52)⁶⁶.

La toma de posición filosófica de Foucault es radicalmente *anti-jerárquica*, y se yergue contra toda forma de disimetría y jerarquía tanto política como sexual; su divisa es: «¡No al sexo Rey!» («*Non au sexe Roi*»)⁶⁷. Y a despecho del *uso fiolo* que de él se hace en las instituciones universitarias, académicas y editoriales, para nosotros resulta evidente que la práctica filosófico-activista de Foucault no aspira a otra cosa que a la abolición del dispositivo «sexualidad», es decir, a la abolición de la sexualidad convertida en un dispositivo (equipamiento colectivo) de identificación, integración, control y normalización; lo que Guattari llamaba «la masacre del cuerpo» y el proceso de «biunivocización»⁶⁸. En 1976 y 1981 Foucault decía:

66 En una de sus conferencias en Brasil (también en 1976), Foucault dice: «El crecimiento del Estado en Europa fue parcialmente garantizado por (o, en todo caso, se usó como instrumento) el desarrollo de un pensamiento jurídico. [...] En otras palabras, Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación, y de análisis del poder que no fuera el 'sistema de Derecho', el sistema de la Ley. Esta es la razón por la cual, a fin de cuentas, no tuvimos hasta recientemente otras posibilidades de analizar el poder excepto esas nociones que son las de Ley, regla, soberano, delegación del poder, etc. Y creo que es de esta *concepción jurídica* del poder, de esta concepción del poder a través de la Ley y del soberano, a partir de la regla y la prohibición, de la que es necesario ahora *liberarse* si queremos proceder a un análisis del poder, no desde su 'representación', sino desde su *funcionamiento*» (1996, pp. 54-56).

67 Foucault (1994a, T3, pp. 256-269).

68 Desde antes de *El Anti-Edipo* (1972) Guattari ya venía trabajando en la elucidación de cómo funciona el proceso terrorífico y falocrático de binomización y biunivocidad de las máquinas desantes, como puede verse en los *Escritos para el Anti-Edipo* (2019, pp. 33-44, 85-97, 129-151).

El dispositivo de «sexualidad» no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de *proliferar, innovar, anexas, inventar, penetrar* los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global (2002, p. 103)

Me parece que en la sociedad (al margen de las técnicas de producción de objetos y al margen de los procedimientos de comunicación con los otros) también hay procedimientos de *formación* y *trans-formación* de uno mismo. La ‘sexualidad’, en un momento dado, se convirtió en un objetivo muy importante en la sociedad, y las técnicas de sí se organizaron en torno a ella. Se convirtió en el objeto privilegiado del ‘sí mismo’. [...] Para comprender mejor el estado del dispositivo moderno de la ‘sexualidad’ es necesario vincularlo a la historia de las tecnologías de sí, [pues] especialmente a partir de los siglos XVII y XVIII esas técnicas de sí concernientes a la sexualidad actuarán al margen del monacato. [Por lo tanto,] *el control* que recae sobre el comportamiento sexual no tiene en absoluto la forma ‘disciplinaria’ que podemos encontrar, por ejemplo, en las Escuelas. [...] El esquema de la represión es insuficiente: nos hace falta otra clave.

[...] Desde el momento en que hubo efectivamente lo que llamo «dispositivo de la sexualidad» (un conjunto de tipos de prácticas, instituciones, saberes, que constituyeron la sexualidad como un ámbito coherente e hicieron de ella una suerte dé dimensión absolutamente fundamental del individuo...), la pregunta “¿Quién eres en lo sexual?” se torna indispensable. A mi juicio, así como en un momento dado puede ser de importancia táctica poder decir “soy homosexual», a más largo plazo (en una estrategia más amplia), ya no debe plantearse la cuestión de qué “es» uno *en lo sexual*. Por tanto, no es cuestión de afirmar la propia “identidad sexual», sino de *negar la sexualidad y sus diferentes formas el derecho de identificarnos*. Es necesario rechazar la presunta obligación de *identificarse*

por intermedio y a partir de un tipo de sexualidad (2014, pp. 268-271).

En efecto, siempre podemos decir que, históricamente hablando, en la Modernidad se operó un *cambio de forma* en lo tocante a la organización del poder: el poder absoluto, arbitrario y despótico paternal del Rey (Monarca ↔ Patriarca/*Roi*), es decir, el ejercicio del poder propio de las ‘sociedades de soberanía’, capituló ante un nuevo poder que se presentó desde el comienzo como un poder neutro, imparcial y común, poder puro y convencional (fruto no de la arbitrariedad soberana sino de un consenso entre las voluntades libres e iguales), poder de la Ley estatal y del ‘estado de derecho’ constitucional (República ↔ Estado/*Loi*)⁶⁹, es decir, el nuevo ejercicio del poder propio de las sociedades disciplinarias, normalizadoras, de integración y de control generalizado y personalizado. En las palabras de Kant, habría que decir que el gobierno patriarcal («*imperium paternale*») cedió ante el nuevo gobierno patriótico e ilustrado (2005, pp. 42-43). Advenimiento de la ‘razón de Estado’ y del Estado racional.

Sin dudas puede decirse que históricamente se operó una *metamorfosis* o cambio al nivel de la ‘forma’ —desde una sujeción personal (el Déspota/Rey) hacia una sujeción impersonal (la Ley y el Derecho)—; pero justo la necesaria como para poder seguir modulando *un mismo metabolismo* andromórfico, falocrático y prostituyente⁷⁰. Distintas economías sociales para una misma economía deseante (libidinal) falocrático patriarcal; distintas máquinas sociales y técnicas, para un mismo maquinismo patriarcal; distintos puntos de identificación (asignación de identidades) para una misma producción de subjetivación (el devenir-varón y el *Selbstgenuss* vueltos vara ecuménica de medida).

69 Recordemos que Locke (1690) se oponía a Hobbes y al *Patriarca* (1680) de Robert Filmer porque ambos tendían a identificar el gobierno *paternal* o patriarcal (doméstico y familiar) con el gobierno *político* o constitucional (público y estatal).

70 Marx analiza lo que él llama literalmente el metabolismo («*Stoffwechsel*») inmanente del capital, o sea, «la vida [*das Leben*] del capital», su mismísimo «mecanismo interno» (*das innere Getriebe*) (DK, T2.V4, pp. 186, 262), estudiándolo a partir del ciclo completo de las metamorfosis que va atravesando el capital, o más bien los flujos de capitales. Para eso, estudia las combinaciones en la serie de las mutaciones (cambios de «forma») que el capital *se va dando a sí mismo* (capital monetario o dinerario, capital productivo, capital comercial, etc.), tanto en el proceso de ‘producción’ como en el proceso de ‘circulación’.

Desde el punto de vista de las líneas de fuerza/poder, el pasado no se opone al presente, sino que lo dobla y lo desdobra en una serie de Moëbius. Por eso Foucault nos decía que para comprender el ejercicio del poder (en su economía social, sexual y libidinal) hay que deshacerse de la «*représentation juridique*», es decir, que hay que «pensar el sexo *sin la Ley* y, a la vez, el poder *sin el Rey*» (2002, pp. 87, 88). En 1987 las feministas italianas radicales de la Librería de Mujeres de Milán tomaban como divisa del movimiento la frase de Simone Weil: «*Non credere di avere dei diritti*»: no creas tener derechos, pues el imperio de la ley y de los contratos es el imperio de la falocracia. Los filósofos modernos (y toda la ‘ciencia de Estado’) mistificaron el problema de las violencias sexuales precisamente a causa de la *sobrecarga* moral y jurídica que se halla presente en sus sistemas: sólo así la violación se les puede aparecer como un asunto de *individuos* (des-carriados y sin autodominio) que sólo buscan satisfacer unilateralmente sus “impulsos” pasionales-sexuales («*stärke der Leidenschaft*», decía Fichte).

Es así en Descartes (1649), que define al violador como un «*homme brutal*» que sin embargo participa del amor⁷¹, y también es así en Fichte, que lo define como un «animal rabioso» (*ein wütendes Tier*), incapaz de todo auto-dominio (1908, p. 323). Claro que Novalis va más lejos cuando traza una analogía entre la violación (acto falocrático masculino de violencia) y los procesos químicos de la naturaleza (actos orgánicos de vitalidad):

Teoría de la Naturaleza. Cuanto más enérgicamente *se resista* lo que ha de ser comido, tanto más enérgica será la llama en el momento del *goce* [*Genußmoments*]. Aplicación al oxígeno. (*La violación es el goce más intenso*) [*Notzucht ist der stärkste Genuß*]. La mujer es nuestro oxígeno (1957, p. 269)⁷².

71 Descartes (1997, pp. 154-155): «Aunque las pasiones que un ambicioso tiene por la gloria, un avaricioso por el dinero, un borracho por el vino, un hombre brutal por una mujer a la que quiere violar [*un homme brutal pour une femme qu'il veut violer*], un hombre de honor por su amigo o por su amante [*maitresse*], y un buen padre por sus hijos, sean muy diferentes entre ellas, sin embargo, *son semejantes en cuanto que participan del amor* [*participent de l'Amour*].»

72 El texto alemán dice: «*Naturlehre. Je lebhafter das zu Fressende widersteht, desto lebhafter wird die Flamme des Genußmoments sein. Anwendung aufs Oxygen (Notzucht ist der stärkste Genuß). Das Weib ist unser Oxygen*».

La mistificación más evidente (mediante el recurso de echar mano a conceptos de la física y la química) consiste en que Novalis parte de algo que hacen *particularmente* los varones (violar) para, acto seguido, conectarlo por analogía simple y directa con algo que hace *generalmente* todo ser vivo (nutrirse)⁷³. Se naturalizan y se biologizan los fenómenos allí donde deberían politizarse: y así se opaca la violencia sexual.

Según el sistema de Novalis habría algo así como una especie de *metabolismo perverso y violento* en el fondo de los procesos físico-químicos de la naturaleza: «En la naturaleza todo nos invita de modo figurativo y discreto a gozar de ella; y es posible que la Naturaleza entera sea femenina: *virgen y madre* a la vez» (1948, p. 112). La perversión violenta es el reverso complementario del edipismo y el familiarismo. Por eso el ‘gozar’ en términos de dar rienda suelta a la voluptuosidad a costa de otro (*Selbstgenuss*) implica siempre un acto y un ejercicio de ‘crueldad’: «aunque parezca extraño, el fondo propio de la crueldad es el deleite» (*der eigentliche Grund der Grausamkeit Wollust ist*) (1948, p. 116). Novalis coincide tanto con Sade como con Sacher-Masoch.

Y como la Naturaleza (al igual que la Verdad) es para los filósofos una Mujer, Novalis nos dice entonces que recibir o concebir (*Empfangen*) «es el goce femenino» (*ist das weibliche Genießen*), mientras que devorar o consumir (*Verzehren*) es el goce masculino (*das männliche Genießen*); a punto tal que «un borracho se puede comparar a una mujer licenciosa» (*Ein Säufer ist einer liederlichen Frau zu vergleichen*) (1976, §985, p. 246). Como en Fichte y en los demás, la violación aparece en Novalis como un acto de posesión o apropiación producido por una pasión muy fuerte e imparable (*stärkste*), pero que ocasiona un gran goce (*Genuß*); goce que se reduplica en intensidad cuando en el momento del goce (*Genußmoments*) aquello que *debe* ser “comido» ofrece una *resistencia* proporcional a la fuerza o violencia que recibe. De igual manera, Rousseau decía en su famosa *Carta al señor D’Alembert* (del año 1758): «El amor es el reino de las mujeres. Ellas son quienes necesariamente dan en eso la ley, porque según el orden de la naturaleza les corresponde la *resistencia*» (1979c, p. 306).

73 Novalis (1976, §1692, p. 410): «Todo goce, toda apropiación, toda asimilación, es una manducación, o más bien, la manducación no es más que una apropiación» (*Alles Genießen, Zueignen und Assimilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung*).

Pero en rigor, el acto violatorio, el acto prostituyente, y el acto femicida tienen en común una misma cosa: son actos o ejercicios *de poder, dominación y control*; y si el varón extrae de allí algún tipo de placer o de goce, se trata de un *placer-de-poder*, donde el sexo/sexualidad deviene únicamente una mera excusa, una superficie para el registro de dicho ejercicio de poder. No es la violación lo que da placer: es el poder de dominar, extorsionar, someter y gobernar el cuerpo, la sexualidad, la psiquis de las mujeres lo que da placer. Cinismo psicopateante y perverso: los mismos filósofos, juristas, médicos y poetas que plantean todas estas concepciones totalmente falocráticas y violatorias sobre la ‘sexualidad’ y sobre el ‘goces’ —en términos de falta, necesidad, deseo de posesión, apropiación violenta motivada por una pasión fuerte— son los mismos que luego, en sus sistemas del Derecho, de Moral y Eticidad, exigen *de las mujeres* que den pruebas claras y distintas de haberse resistido al ataque desde el primer momento y hasta el final (*«persévérante jusqu’à la fin»*, decía la *Enciclopedia*).

Y así como así, de repente pareciera como si *el modo mismo de organización social/sexual* —el Estado, la familia, la escuela, las instituciones formativas—, y como si la red de relaciones de alianzas masculinas, como si las concepciones establecidas y los estereotipos sexuales redundantes en la cultura, nada tuviesen que ver con la *producción* de violadores y prostituyentes, con la *producción* de las múltiples violencias sexuales existentes; y como si la división *a priori* entre sujetos y sexualidades activas y pasivas, y por tanto, la división jerárquica entre superiores e inferiores, entre mando y obediencia, entre decisión y ejecución, tampoco tuviesen nada que ver. La violación jamás los reenvía a cuestionar ni la *forma de organización* misma de la sociedad, ni *los códigos/axiomas* (económicos, sociales y sexuales) con los que se diagraman las relaciones humanas en absolutamente todos los resquicios del cuerpo social, ni mucho menos la imagen de varón/masculinidad (la constitución del sujeto-varón).

3.2.b. Concubinato ↔ Adulterio ↔ Prostitución

Ahora bien, la ciencia filosófica de Estado producida por los filósofos modernos no sólo mistifica y fetichiza la relación matrimonial (monogámica y conyugalizada) y las violencias sexuales (violación/prostitución), sino que también incurre en lo mismo cuando se pone a legislar en torno

a la relación de concubinato (*Konkubinat*), «relación cuyo fin último es la satisfacción del impulso sexual, fundada sobre la utilidad propia», y a propósito de la cual Fichte dice: «el Estado no puede impedir el concubinato, porque queda fuera de sus derechos; pero tampoco puede confirmarlo, porque es inmoral» (1908, p. 336).

En la misma época, Kant dice: «el concubinato no es susceptible de contrato legal, como tampoco lo es el alquiler de una ‘persona’ para gozar una vez (*pactum fornicationis*), [pues] en este uso recíproco de los órganos sexuales cada parte es realmente una ‘cosa’ consumible [*eine verbrauchbare Sache*] para la otra; y convertirse en ella mediante contrato constituiría un contrato contrario a la ley (*pactum turpe*)» (2009, pp. 99-100, 202). ‘*Pactum turpe*’ que para Kant implica un «goce caníbal» (*kannibalisch Genuß*).

Siguiendo los archivos de las ‘lettres de cachet’ (órdenes de detención) de la Bastilla durante el siglo XVIII, Arlette Farge y Foucault mostraron en *El desorden de las familias* (1982) que, en orden a poder confinar (*enfermement*) o internar (*interner*) a una hija/esposa por pecar de ‘concubinato’, es decir, por utilizar su sexualidad fuera de la relación institucional matrimonial, era además necesario que se construyese en torno a ella un relato que la hiciese sospechosa de ejercicio de la prostitución (desorden público y mala conducta); razón por la cual nos dicen: «podemos decir que la autoridad de la familia encuentra su apoyo en la autoridad del principio monárquico» (*l'autorité de la famille trouve son appui dans celle du principe monarchique*)⁷⁴.

Lo mismo ocurre cuando pasamos del concubinato al adulterio (*Ehebruch*). Fichte dice que si la mujer comete adulterio y engaña al varón, sea por las razones que sean, siempre constituirá un daño «mortal para el carácter» (como la violación); en cambio, si quien lo comete es el varón, sólo constituye «una forma de pensar innoble» que va contra su propia «magnanimidad». Conclusión: «el adulterio del varón no anula necesariamente la relación conyugal, como necesariamente sucede en el caso de la mujer» (*der Ehebruch des Mannes vernichtet nicht notwendig das eheliche Verhältnis, so wie der des Weibes es notwendig vernichtet*) (1908, p.

74 Farge/Foucault (2014, pp. 130-132): «No es donde la jerarquía familiar es más vigorosa donde la figura del poder estatal se afirma mejor: la intervención de este último como relevo, garante, y brazo secular de la autoridad paterna tiene lugar donde la estructura económica e institucional de la familia resulta incapaz de resolver los problemas». La traducción es nuestra.

334). Hume (en 1751)⁷⁵ y Rousseau (en 1762)⁷⁶ ya habían expresado las mismas ideas.

En un *'cabier des doléances'*, escrito en 1790, una mujer narraba las consecuencias sociales, jurídicas y políticas: «El adulterio de la mujer (una debilidad a menudo única) aún hoy implica la muerte civil. La culpable es rapada, condenada a reclusión en prisión a perpetuidad, pierde su viudedad y su dote pasa a manos del marido» (Puleo, 1993, p. 128). En este punto, también Sade coincide con los filósofos, a juzgar por una carta a Marie-Dorothée de Rousset, de abril de 1782: «El adulterio de las mujeres está sujeto a inconvenientes tan horribles, a consecuencias tan funestas y fatales, que nunca he podido tolerarlo; buscad en mis principios, escarbad en la historia de mis desórdenes, y veréis que he agravado muy poco ese lazo en mi vida, y por una docena de doncellas, o pretendidas doncellas, que traté de seducir, no encontraréis mujeres casadas» (1969, pp. 72-73). Y un año antes ya se lo había comunicado a su mujer, en una carta totalmente paranoica en la que le decía: «Nunca perdonaré un ultraje ni trataré de reconquistar un 'bien' que hubiera dejado de ser mío. La sola idea de que, entre mis brazos, *pensaran* en otro, me ha asqueado siempre y jamás en mi vida he vuelto a una mujer de quien hubiese sospechado el engaño» (1969, p. 65).

En *La democracia en América* (1835) Tocqueville expresa las mismas ideas (1957, pp. 617-632). Y Schopenhauer, que despreciaba al idealismo

75 Hume (1993, §34, pp. 75-76; §63, pp. 113-14): «Una infidelidad *es mucho más perniciosa en las mujeres* que en los varones. De ahí el que las leyes de la castidad sean mucho más estrictas cuando se refieren a un sexo que cuando se refieren al otro. [...] Uno se hace despreciable y, aún más, odioso [*contemptible, no less than odious*], cuando olvida el *deber* que tiene para consigo mismo y para con la sociedad. Esta consideración es una fuente principal de la *severa censura* que recae en las mujeres cuando éstas cometen alguna falta en materia de castidad. El mayor respeto que puede ser adquirido por ese sexo se deriva de su *fidelidad*; y una mujer que falla en este particular se hace despreciable y vulgar, pierde su distinción y *se expone* a toda suerte de insultos [*a woman becomes cheap and vulgar, loses her rank, and is exposed to every insult*]. En esto, la menor falta es suficiente para arruinar su carácter. Una hembra [*female*] tiene tantas oportunidades de satisfacer en secreto esos apetitos, que nada puede darnos aquí seguridad, como no sea una modestia y un recato absolutos por su parte. [...] Pero, ¿mediante qué acto puede una mujer cuya conducta fue disoluta [*dissolute*] ser capaz de *asegurarnos* que ha tomado, ahora, mejores resoluciones, y que tiene el auto-control [*self-command*] necesario para ejecutarlas?».

76 Rousseau (1983, p. 504): «Todo marido infiel que priva a su mujer de la única recompensa de las austeras obligaciones de su sexo es inhumano e injusto; pero la mujer infiel aún hace más, pues disuelve la familia y quebranta todos los vínculos de la naturaleza».

de Fichte tanto como al de Hegel, opina en 1844 lo mismo que ellos en asuntos de sexualidad, incurriendo en las mismas mistificaciones biologicistas y falocráticas:

Al hecho de que *todo amor sexual* se basa en un instinto dirigido al ser humano que se ha de engendrar [...] pertenece, en primer lugar, el hecho de que el varón tiende por naturaleza a la inconstancia en el amor, y la mujer a la constancia. El amor del varón disminuye notablemente desde el instante en que ha obtenido *la satisfacción*; casi cualquier otra mujer le excita más que la que ya ha *poseído*: él desea el cambio. Por el contrario, el amor de la mujer aumenta precisamente desde ese instante. [...] Por eso él siempre mira a su alrededor en busca de otras mujeres; ella, en cambio, se aferra firmemente a un solo hombre: pues la naturaleza le impulsa *instintivamente y sin reflexión* a conservar al que ha de alimentar y sustentar a la futura prole. En consecuencia, la fidelidad matrimonial es *artificial* en el varón y *natural* en la mujer; así que el adulterio en la mujer es mucho más imperdonable que en el varón, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por su carácter anti-natural (2003, p. 595).

El honor del varón exige que *sancione* el adulterio de su mujer y lo *castigue* por lo menos separándose de ella. Si lo tolera a sabiendas, es deshonrado *por la comunidad masculina*; sin embargo, esta deshonra no es ni con mucho tan severa como la que se produce por la pérdida del honor sexual en la mujer; antes bien, no es más que una mancha de leve importancia, ya que en el varón la relación sexual es algo subordinado, al hallarse este en muchas otras y más importantes relaciones. [...] La adúltera, debido a la burda ruptura de su palabra y al engaño de su acción, junto con el honor *sexual* pierde también el *civil*. Por eso se dice con una expresión de disculpa “una joven caída», pero no “una casada caída»; y el seductor puede restituir el honor a aquella *con el matrimonio*,

pero el adúltero no podrá devolvérselo a esta *después* de que se haya separado (2013a, pp. 386, 384).

¿Y qué ocurre con la situación de fornicación/prostitución (*Hurerei/Prostitution*)? Fichte afirma muy románticamente que «si la mujer quiere entregarse [*sichhingeben*] por pura lujuria [*bloßer Wollust*], o por otro fin, y se encuentra un varón [*und findet sich ein Mann*] que renuncia al ‘amor’, el Estado no tiene ningún derecho a impedírselo; en sentido estricto, el Estado no puede establecer ninguna ley contra el adulterio y la prostitución, y no puede penalizarlos [*Der Staat kann der Strenge nach gegen Hurerei und Ehebruch keine Gesetze machen, und keine Strafen darauf setzen*]» (1908, p. 335). Sin embargo, como la impudicia y la lujuria femeninas constituyen la base de todos los vicios, es necesario organizar y codificar las relaciones y las prácticas sexuales femeninas de tal modo que el ‘impulso sexual’ de la mujer únicamente se manifieste según las necesidades y las utilidades del orden establecido; para toda esta concepción falocrática, es siempre la sexualidad femenina la que pervierte a la sociedad, no la masculina.

La castidad (captura sexual) y el matrimonio conyugal (captura civil) devienen fundamentales para la sociedad falocrático patriarcal:

El ‘impulso sexual’ de la mujer en su estado inculto es lo más contrario y repugnante que hay en la naturaleza; y al mismo tiempo muestra la ausencia absoluta de toda moralidad. La *impudicia* [*Unkeuschheit*] del corazón en la mujer, que justamente consiste en que el impulso sexual se manifiesta en ella *sin mediación* (incluso sí por otros motivos nunca irrumpe en acciones), *es la base de todos los vicios*; por el contrario, la pureza y la castidad femenina, que justamente consiste en que su impulso sexual nunca se muestra como tal, sino únicamente en la forma del ‘amor’, es la fuente de toda nobleza y grandeza en el alma femenina. Para la mujer, la *castidad* es el principio de toda moralidad (Fichte, 2005, p. 335).

Aunque Fichte niega que el adulterio y la prostitución sean estatalmente punibles (pese a que las considera inmorales), es evidente que en asuntos de justicia penal serán las mujeres adúlteras y prostitutas las que (llegado el caso

y según este esquema) acabarán siendo el verdadero y privilegiado objeto de las penas y los castigos, y nunca jamás los varones prostituyentes y adúlteros: pues la lujuria y la concupiscencia siempre están “por naturaleza» en las mujeres, y no en los varones (pese a que son los varones prostituyentes los que hacen que exista la situación de prostitución); cosa que, como vimos, ya había dicho Bodin (1985, p. 20), y Schopenhauer también segunda cuando dice que «en la vida de la mujer la cuestión principal es *la relación sexual*» (2013a, p. 383).

En cuanto a la situación de prostitución, Schopenhauer afirma que en los pueblos monógamos (no así en los polígamos) las mujeres de las clases «inferiores» son las primeras en salir perdiendo cuando advienen épocas de crisis y escasez de sustento, porque entonces «se ven obligadas a trabajos duros e impropios, o bien se convierten en prostitutas que llevan una vida tan privada de alegría como de honor»; no obstante, en ese mismo instante, «se hacen *necesarias* para la satisfacción del sexo masculino». Y es en virtud de esta supuesta ‘utilidad pública’ (que en rigor no es sino una utilidad para los varones prostituyentes y los proxenetas) que, según Schopenhauer, las prostitutas acaban consiguiendo un *reconocimiento* generalizado, «como una clase públicamente reconocida, con la finalidad especial de preservar de la tentación a aquellas mujeres favorecidas por el destino que han encontrado marido o pueden esperar encontrarlo» (2013b, p. 634).

La situación de pobreza en las mujeres de las clases ‘inferiores’ es el único factor que produce, según Schopenhauer, la situación de prostitución; los varones —en tanto que individuos concretos y en tanto que categoría social— no serían los *causantes*, sino en todo caso meros “beneficiarios» ocasionales (especie de usureros sexuales) de dicha situación. La causa sólo sería de índole social y económica, pero no tendría nada que ver con la opresión y la dominación (gubernamentalidad) *política y sexual* en tanto que tal; la prostitución no se les aparece como una forma de violencia sexual hacia las mujeres y hacia lo que ellos mismos llaman el ‘impulso sexual’ de la mujer. En sus clases en la Universidad de Berlín, publicadas bajo el nombre de *Metafísica de las Costumbres* (1820), Schopenhauer afirma que la causa de la prostitución se debe, por un lado, a una imperiosa *necesidad* («la imperiosa necesidad del varón de buscar una pareja tardía constituye una causa de la prostitución»), y por el otro, a una *imprudencia* («la imprudencia de la mujer [a la hora de elegir marido] representa la segunda fuente de la prostitución y de la miseria que de ella se desprende»)

(2001, p. 92). Como el resto de los filósofos, Schopenhauer reduce todas las causas a lo económico y moral; reducción que desdibuja el papel de los varones prostituyentes y de la propia cultura prostituyente, y que Emma Goldman cuestionó:

Sería parcial y extremadamente superficial mantener que el factor económico es la única causa de la prostitución [*It would be one-sided and extremely superficial to maintain that the economic factor is the only cause of prostitution*]. [...] Me refiero a la cuestión sexual. Se admite el hecho de que la mujer es criada como una mercancía sexual [*sex commodity*]; y, no obstante, se la mantiene en la absoluta ignorancia del significado e importancia del sexo (1998, p. 181).

Por lo demás, ni Schopenhauer ni ningún otro filósofo parece advertir lo que ya en 1792 nos decía Mary Wollstonecraft: que «la ‘necesidad’ nunca hace que la prostitución se convierta en un negocio en la vida de los propios varones» (*Necessity never makes prostitution the business of men's lives*) (2005, p. 138 / 1891, p. 120). Pero sea como sea, de la existencia *de facto* de mujeres prostituidas la sociedad falocrática estatal y capitalista extrae dos beneficios: satisface e inhibe. Satisface las supuestas “necesidades naturales» de los varones («solamente en Londres hay ochenta mil», dice Schopenhauer)⁷⁷, a la vez que ejerce un rol *normalizador* de moralización y presión sobre la conducta y sobre los comportamientos sexuales de las mujeres (como pedía ya en 1724 Bernard Mandeville). Veamos lo que dice Tocqueville en 1835:

La igualdad de condiciones [de la democracia], si bien no puede nunca hacer al hombre casto, al menos da al desorden

77 En la misma época (1840), Flora Tristán decía: «Las mujeres públicas de Londres son tan numerosas que a toda hora se las ve en todas partes. Afluyen a todas las calles, pero en ciertos momentos del día se hacen presentes en los barrios alejados donde la mayor parte reside, en las calles donde se encuentra el gentío y en los paseos y teatros. Es raro que reciban a los hombres en sus casas. [...] Aquel barrio está casi enteramente poblado de prostitutas y de *agentes de la prostitución*» (2003, p. 84). En *The Prostitution Papers* (1971), “J» prefiere cargar las tintas sobre el otro polo de la relación, y nos dice que New York está plagada... de varones prostituyentes («*New York is crawling with ‘johns’*») (1975, p. 28).

de las costumbres un carácter menos peligroso; pues como nadie tiene entonces tiempo ni ocasión de atacar las virtudes que quieren defenderse, se ve a un mismo tiempo un gran número de cortesanas [*courtisanes*] y una multitud de mujeres honradas [*femmes honnêtes*].

Semejante estado de cosas produce, en verdad, miserias individuales muy deplorables; pero *no impide* que el cuerpo social esté siempre fuerte y bien dispuesto, pues no destruye los lazos de familia [*les liens de famille*] ni enerva las costumbres nacionales. Lo que pone en peligro la sociedad no es la gran corrupción [*la grande corruption*] de algunos individuos, sino la relajación de todos [*le relâchement de tous*]; y a los ojos del Legislador la prostitución es menos temible que la galantería [*aux yeux du Législateur la prostitution est bien moins à redouter que la galanterie*] (1957, p. 626).

Aunque desde una perspectiva muy diferente, también Nietzsche acaba incurriendo en la reproducción de lo mismo cuando se posiciona en favor de la institucionalización y del «ennoblecimiento» de la prostitución, rechazando explícitamente su abolición⁷⁸. Curt Paul Janz considera que esta apología reglamentarista forma parte de la irreverencia nietzscheana contra la moral sexual del siglo XIX, a la vez motivada por resabios del «hetairismo antiguo [griego] nunca superado del todo por Nietzsche» (1985, T3, pp. 300-301). Así, Nietzsche se levantaría en contra de la moral occidental cristiano-ascética y en contra sus instituciones sexuales decadentes —contra el ‘eterno femenino’ del romanticismo alemán y contra la familia y el matrimonio monogámico— incurriendo en la contradicción y acabando por *valorar* instituciones como la prostitución y el concubinato, pero no ya según la vara de valoración de la cultura europea contemporánea a él sino según la vara de valoración de la cultura y del modelo político... de los griegos, en donde la prostitución funcionaba ya como institución política (la prostituta: *porné*; la hetaera: *hetaira*; la concubina: *pallakê*). A propósito de esto recordemos, por ejemplo, el discurso de Demóstenes

78 Nietzsche (2008, T4, §§ 11[91], 15[4], 16[35], 14[74]); y (2010, T3, §§ 1[34]); ya puede verse en el primer tomo de *Humano, demasiado humano* (1881), §457.

contra Neera, una mujer prostituida⁷⁹. Queriendo escapar entonces a la moral del presente y a lo que Nietzsche mismo llamaba «la aburridificación de la mujer» (*die Entzauberung des Weibes*) y «la estupidez masculina» (*maskulinische Dummheit*) (1997, §239), acaba cayendo en una defensa de la falocracia prostituyente (como una especie de neo-arcaísmo fiolo).

Los filósofos no hacen más que invertir y mistificar en el plano del *derecho* y de la *moral* todo lo que ocurre en el plano de la *política* sexual fáctica. En efecto, vimos recién cómo Fichte invertía subrepticamente tanto los polos de la relación, como las direcciones reales que toman los flujos o las líneas de fuerza/poder. Cuando tenía que analizar la relación prostituyente, Fichte *daba vuelta* las cosas de tal modo que pintaba toda la escena de una manera totalmente contraria: según él, es siempre la mujer la que «quiere entregarse» (*sich hingeben*), y por tanto, la que busca y finalmente «se encuentra» (*findet sich*) un varón que «renuncia al amor» (*Verzicht auf Liebe*) (1908, p. 335). En la representación de Fichte la mujer prostituta y la mujer adúltera aparecen como siendo el polo de la iniciativa activa y decisoria, mientras que el varón aparece como aquel que ha renunciado al ‘amor’. Los roles se han invertido: la mujer es representada con rasgos de masculinidad (ella busca únicamente su *Selbstgenuss*), mientras que el varón es representado como debatiéndose muy virtuosa y románticamente acerca de si renunciará o no al amor, si se dejará atrapar o no por el movimiento de la lujuria femenina.

Pero las cosas ocurren a la inversa de como las pinta Fichte, en la sociedad andromórfica, falocrática y prostituyente las mujeres no ‘se’ prostituyen sino que, en todo caso, ‘son’ prostitutas *por los varones*, y, a través de los varones, *por todo el sistema* económico, social, político y sexual existente (sistema de alianzas falocrático y patriarcal); del mismo modo, Colette Guillaumin afirma que las esposas no ‘se’ casan sino que, en rigor, ‘son’ casadas: «Las mujeres *son intimadas* a encontrar un empleo de esposa (de mujer), es decir, de vender-se (y no de vender su sola ‘fuerza de trabajo’), para poder vivir y hacer vivir a sus hijos» (2005, p. 47). Para terminar, los varones —educados, equipados y producidos *en serie* para asumir y ejercer la masculinidad ecuménica y global— jamás se debaten acerca de renun-

79 En el *Discurso contra Neera* (ocurrido entre el 343-340 a.C.) Demóstenes afirma que «a las heteras las tenemos para el *placer*; a las concubinas para el *cuidado* diario de nuestro cuerpo, a las esposas para tener hijos legítimos y contar con una fiel guardiana en el hogar» (2011, p. 118).

ciar o no al ‘amor’ en pos de la lujuria, sino a la inversa, se debaten acerca de si renunciar o no a la lujuria en pos de esa cosa tan sobrevaluada que llaman “amor”.

Por otro lado, según los postulados y presupuestos de la concepción jurídico-contractual moderna, lo que distingue al concubinato de la prostitución es que en el primero se da una con-vivencia o «vida en común» (*Zusammenleben*) entre los amantes, pero sin que el varón tenga que pagarle a la mujer; en cambio en la segunda ocurre a la inversa: no hay vida en común, y además el varón paga a la mujer, según Fichte, con «dinero, valores o en regalos» (*Oelde, Geldeswert, oder auch in einer Gefälligkeit*). Y si el varón paga a la mujer, nos dice Fichte repitiendo el cliché fiolocrático más antiguo del mundo, ello es porque «entregarse a cualquiera» (*sich jedem hinzugeben*) es justamente un oficio o negocio (*gewerbe*) (1908, p. 337).

El varón celebra, según todos los filósofos (y según el sentido común patriarcal), un *contrato sexual* momentáneo con la prostituta, aun cuando dicho contrato sea visto como contra-legal por el hecho de no estar avalado por ni por la moral ni, consecuentemente, por el Estado (suprema instancia de la eticidad). Según Kant,

el ser humano no está autorizado a vender por dinero ‘partes’ de su cuerpo, ya que, de poderse tasar un dedo en diez mil taleros, se podría comerciar con todas las partes del cuerpo humano. [...] Tanto quien pone precio a su cuerpo para procurar la diversión de otro como quien paga por ello actúan abyectamente, [pues] por mor del dinero o de cualquier otro respecto siempre se rebaja el valor de la humanidad, en tanto uno se deje utilizar como un mero instrumento. A este género pertenecen los vicios contra uno mismo que se denominan *crimina corporis*. [Esto] ocurre con quien hace de sí objeto de placer sexual *para otro*. [...] ¿Acaso puede *venderse* o *alquilarse*, autorizando mediante alguna clase de ‘contrato’ el uso de sus facultades sexuales? (1988, pp. 159, 163-64, 205-06).

Ya sea que se inclinen políticamente hacia la derecha o hacia la izquierda, a la aplastante generalidad de los varones la idea —¿o más bien, la fantasía

perversa masculina *a priori* y milenaria?— de que las mujeres *gozan* prostituyéndose, de que las mujeres encuentran un gran placer en el acto de tener-que circular entre varones prostituyentes, se les parece como una idea evidente, clara y distinta; idea colonialista y violatoria que también encontramos en el “pensamiento científico» de los psicoanalistas que afirman que (por el masoquismo innato) las mujeres llegan a gozar durante una violación (Freud, Devereux, etc.). Y acto seguido, una vez que han aceptado como válido y natural el *supuesto fiolo* de que las mujeres *gozan de sí mismas* (*Selbst-genuss*) al entregarse a los varones, deducen como algo necesario el hecho de que las mujeres puedan hacer de su prostitución su propio ‘trabajo’ o negocio (*gewerbe*). Este es el sentido común y el pensamiento redundante de toda masculinidad nacida y criada en esta sociedad. El axioma fundamental de la cultura falocrática y prostituyente en la que vivimos habla así: “Do (yo te doy dinero) *ut des* (para que vos me des un ‘servicio sexual’)».

Pero analizar las relaciones sexuales de poder en términos de ‘do ut des’ (en términos de intercambio de servicios y de contrato) constituye, como ya hemos venido viendo, una operación de *despolitización*: porque hace que ni el tipo de ‘masculinidad’ existente, ni los procesos actuales de producción de subjetivación masculina, ni las instituciones existentes (pues somos individuos y subjetivados en el seno de una serie de instituciones), ni tampoco el diagrama *que organiza* las relaciones de poder efectivas, tengan algo que ver con la constante y permanente producción y reproducción de varones prostituyentes, de fiolos, de proxenetas, es decir, en la *sistemática y cotidiana* producción y reproducción de violadores y torturadores con billete⁸⁰.

Ahora bien, si procedemos por des-mistificación tenemos que decir que el varón prostituyente (decirle “cliente» es incurrir en una complicidad)⁸¹

80 Soledad de León dice: «Como refiere Marcela Rodríguez: “No estamos hablando de un hecho particular, aislado, singular. Entender la prostitución como acto individual, de una mujer individual, *esconde* los alcances del carácter *sistemático, organizado e institucionalizado* de la prostitución». [...] Lo más importante es que al reducir el problema a una cuestión individual de ‘acceso al trabajo’, no se abordan los condicionantes estructurales que llevaron a esta persona a esa situación, las condiciones materiales de existencia en lo inmediato, la precariedad de la vida, los procesos emocionales y simbólicos que implican haber estado en situación de prostitución, explotación sexual, y ni hablar si estamos frente a víctimas de trata» (2019, p. 423).

81 Sánchez, Sonia (2007, pp. 96, 136): «La puta no tiene “cliente». Tiene prostituyente. Tiene *torturador*. Pero clientes, no. Ésta es otra palabra que se te pega con el discurso de la prostitución como “trabajo»: la puta es «trabajadora», el fiolo es «empresario», y el

no paga ni para obtener un “servicio sexual» ni tampoco para obtener un “placer sexual» (sin compromisos), sino que el varón prostituyente siempre paga *para ejercer un poder de dominación y sujeción a través (sirviéndose) de la sexualidad*, utilizando la psiquis, el cuerpo, los órganos, y la sexualidad (de las mujeres, trans, travestis, etc.) como un *medio* para ejercer dicho poder de dominación y control. Es el movimiento mismo del *Selbstgenuss*, inmanente al diagrama de poder en curso desde hace milenios. Eso es lo que hay que visibilizar y cuestionar.

La finalidad del varón prostituyente no es ni “intercambiar» ni “practicar sexo», sino *ejercer un poder de mando, dominación, sujeción, dirigismo, control*: paga por mandar, dirigir, gobernar y determinar la voluntad, el cuerpo, la conducta, el tiempo, el ritmo, la intensidad, el flujo de palabras, así como el placer, el uso del placer, y el deseo mismo (o libido sexual inconsciente) de otrx. Toda la industria de la vagina («*The industrial vagina*»), como la llama Sheila Jeffreys, no es otra cosa que la expresión *de la política sexual* (y deseante) colonialista y prostituyente inmanente a la sociedad falocrática estatal y capitalista. Toda una serie de alianzas fiolo-falocráticas de poder enlazan a los varones (y a la masculinidad) con la cultura y con la industria de la vagina⁸².

Se trata de una *práctica de poder* que se inscribe sobre una *práctica sexual* como ‘superficie de registro’, recurriendo a la forma y al lenguaje jurídico-contractual y jurídico-mercantil. Este es el corazón de lo que podríamos

prostituyente, es «cliente». [...] La puta no tiene cliente, tiene prostituyente: este afán de nombrarlo como “cliente» lo coloca en una relación de ‘consumo’ *inocua* para él y la puta. Una *relación* que no afecta a ninguno de los dos. Eso es falso. El consumo de prostitución es una relación que afecta a la puta, al prostituyente, y a todo el universo que a estos dos rodea. Por lo tanto a la mujer no-puta también».

82 Jeffreys (2011, pp. 16-18, 95): «La vagina se convierte en el centro de un negocio organizado a escala industrial. [...] La industria del sexo no produce ganancias simplemente para los burdeles y los dueños de clubes de *strippers* y novedosas y respetables empresas de pornografía. Muchos actores se benefician económicamente, lo cual ayuda a *afianzar* la prostitución *dentro* de las economías nacionales (Poulin, 2005). Los hoteles y las aerolíneas se benefician con el turismo sexual y el turismo sexual de negocios. A los taxistas que llevan a los clientes a los prostíbulos y a los clubes de *strip-tease*, la industria del sexo les da una propina. Entre otros beneficiarios, está incluido el personal de seguridad y la gerencia de los clubes de *strip-tease*. Se suman las empresas que publicitan bebidas alcohólicas que se consumen en los clubes. [...] La *globalización* de la industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están confinados en los límites de la nación. [...] Las compañías de tarjetas de crédito están involucradas en la industria del porno porque son la forma más usada para pagar».

llamar una ‘gubernamentalidad falocrática’, que consiste en gobernar y dirigir la conducta y la práctica sexual de otrxs (su cuerpo y su psiquis), de modo vertical, disimétrico y jerárquico⁸³. Esto mismo es lo que nos decían en 1971 “J» y Kate Millett, durante sus conversaciones:

Lo que los varones prostituyentes compran es *poder*. Se parte del supuesto de que vos tenés que complacerlos: ellos pueden decirte qué tenés que hacer, y vos los tenés que complacer (seguir *sus órdenes*). Incluso en el caso de los varones ‘masoquistas’ (que gozan obedeciendo tus órdenes) vos seguís obedeciendo *sus órdenes*: ellos te ordenan que vos les des órdenes a ellos. La prostitución no sólo menosprecia a las mujeres: también menosprecia el *acto sexual* mismo. [...] Nunca podría verme a mí misma en la posición del prostituyente, haciendo lo que él hace: pensaría que es humillante comprar a una persona, tener que ofrecerle dinero a alguien.

[...] No es el “sexo» aquello para lo cual la prostituta realmente está hecha para vender: es degradación [*degradation*]. Y el comprador, el varón prostituyente, no está comprando “sexualidad», sino poder, *el poder sobre otro ser humano* [*power over other human being*], la enloquecedora ambición de ser el *amo* de la voluntad ajena [*the dizzy ambition of being lord of another's will*] durante un período de tiempo determinado (la eufórica posibilidad de *dirigir* y *gobernar* [*to direct and command*] una actividad).

[...] Y luego, me pregunto: ¿cómo un varón prostituyente consigue el dinero con el que me paga? Mediante la explotación *de otra mujer* [*by exploiting another woman*]: su mujer, una secretaria, u otra similar (1975, pp. 33, 41, 56).

83 Foucault (2014, pp. 33, 84): «[Hay] técnicas de gobierno por las cuales los individuos actúan los unos sobre las conductas de los otros, para alcanzar determinados fines u objetivos. [...] ‘Gobierno’ entendido en sentido lato: manera de *formar*, *transformar* y *dirigir* la conducta de los individuos; [...] gobierno no sólo en el sentido global colectivo del “arte político», sino asimismo en el sentido del gobierno de los individuos unos por otros».

“J» y Kate Millett hacen su propia analítica del poder, y nos muestran que no debemos confundir la elección o *posición* sexual con la *función* sexual de poder: pues aún cuando el varón prostituyente esté dispuesto a adoptar (en la relación) una posición que calificaríamos como sexualmente ‘pasiva’ y de ‘dominado’ (esclavo), no obstante sigue ocupando y ejerciendo la función de ‘polo activo’ *en la relación de poder*, en cuanto que es él quien da órdenes, quien determina, decide, dirige, direcciona, y gobierna la relación o el agenciamiento (independientemente de cuáles sean las bellas y las sublimes ‘intenciones’ que ese varón prostituyente pueda albergar en el interior de su corazón o de su cerebro)⁸⁴. El agenciamiento masoquista (y también el agenciamiento sádico) funciona como una captura perversa que, bajo un rodeo diferente, todavía nos continúa atrapando dentro del diagrama falocrático que distribuye binómicamente polos de mando y obediencia; binomización que justamente es lo que hay que abolir y conjurar. Por eso Carla Lonzi decía en 1970 que «la relación hegeliana amo/esclavo es una relación *interna* del mundo humano *masculino*» (1975, pp. 25-26).

Conocemos también la analítica del poder que emplazó Foucault cuando estudiaba las relaciones homosexuales entre los griegos, mostrando cómo la ética y la sexualidad griegas *también* estaban montadas sobre la binomización activos/pasivos ↔ superiores/inferiores, que aplicaban tanto para las relaciones varón-mujer como para las relaciones varón-varón, aunque según códigos diferentes: «Cuando un varón hacía el amor con un muchacho, la división moral pasaba por las preguntas: ¿este varón es ‘activo’ o ‘pasivo’, y hace el amor con un muchacho imberbe (la aparición de la barba definía una edad límite), o no?» (2016, p. 123)⁸⁵. En cuanto a las relaciones mujer-mujer, quedaron totalmente ninguneadas,

84 Cf. Fernández (2004, pp. 106-107): «“Los clientes buscan chicas activas. Los tipos, *como son muy machistas*, se traban con las mujeres. Por más putas que ellas sean, siempre son mujeres. No les van a decir: ‘A mí también me gusta la pija’ o ‘Prestame tu bombacha’. Hay tipos (de esos), pero no son la mayoría, ¿entendés? Con nosotras se animan más y se justifican ellos; para ellos, la imagen es de una mujer. No se bancarían que un chavón se los coja, pero sí que se los coja una travesti. Es travesti, no importa que sea tipo camionero, una espalda así de grande. Él va a decir: ‘Yo te veo como chica’ ». Nuevamente, la imagen femenina ligada a la prostitución que la travesti proporciona [funciona como] una excusa para asumir un comportamiento sexual pasivo, o incluso *demandar actividad* a las travestis».

85 Cf. asimismo, Foucault (2014b, pp. 29, 51-52).

invisibilizadas y sepultadas de los registros y del interés de los griegos, por una sencilla razón de economía-política sexual: en una relación sexual entre mujeres una debería forzosamente ocupar la función activa (portadora del falo) y otra la pasiva; pero hete aquí que, por naturaleza, ninguna mujer *debe* ser activa, sino siempre pasiva (y en una relación sexual no puede haber ni dos polos de pasividad ni dos polos de actividad).

En cuanto a la situación de prostitución, se trata *siempre* de una situación política: es un *efecto* del diagrama de relaciones de poder existentes, de su binomio de base (activo/pasiva), y de la masculinidad existente y dominante, producida en serie como “lo normal».

Ahora bien, todas las relaciones sexuales desaprobadas por los filósofos modernos (masturbación, homosexualidad, adulterio, fornicación, concubinato, prostitución o explotación sexual) ya están investidas y valoradas siempre de manera *disimétrica y jerárquica*. El «valor» de los valores sociales y de los valores de deseo es, a priori, falocrático y patriarcal. Los filósofos hacen recaer la “culpa» (y el peso de la prueba) siempre del lado de la mujer-pasiva: no es el varón activamente-prostituyente a quien hay que cuestionar y problematizar, sino a la mujer en situación de prostitución. Lo mismo en el adulterio (Fichte, 1994, pp. 375).

Con la expresión de su ‘impulso sexual’ (*Geschlechtstrieb*s), la adúltera y la concubina invierten y confunden los roles sociales pre-establecidos (ponen en peligro la Ley & el Orden) porque adoptan voluntaria y conscientemente *un rol activo* yendo en la búsqueda de su satisfacción sexual (que no les corresponde ni por naturaleza ni por razón). En el caso de la mujer en situación de prostitución, se da el reverso exacto: ella no tiene relaciones sexuales por el placer activo que obtiene en la relación carnal (pasiva), sino por el dinero que recibirá... *a cambio* de su pasividad, de su obediencia, sujeción, explotación, tortura. Incluso en el caso del masoquismo se trata de una pseudo-actividad, o si se quiere, de una pasivo-actividad, de una actividad-de-reacción, según nos decía “J» (el prostituyente ordena que se le den órdenes).

Como vimos con anterioridad, los filósofos consideran que en el varón la satisfacción del impulso sexual (*«die Befriedigung des Geschlechtstrieb»*) sí puede ser siempre un *fin* en sí mismo, pues la actividad, como tal, es siempre un fin en-sí y para-sí. En la mujer, en cambio, eso no puede ocurrir jamás: la pasividad no puede ser nunca un fin en-sí, sino un *medio* para otra

cosa (para la procreación, para el placer y la satisfacción del varón). Fichte, como los demás, lo decía sin rodeos: «el *sometimiento* ‘por amor’ funda el matrimonio» (*Unterwerfung aus Liebe begründet die Ehe*) (1908, p. 337); y el sometimiento por dinero funda a la situación de prostitución.

Friedrich Schlegel no piensa de manera diferente, por ejemplo, en lo relativo a la maternidad (que los filósofos elevan al plano de la máxima virtud femenina). En *Sobre la Filosofía* (1799), escrito que Schlegel dedica a la escritora y filósofa Dorothea Mendelssohn —hija de Fromet Gugenheim y Moses Mendelssohn, que acababa de divorciarse del comerciante y banquero Simón Veit para juntarse con Schlegel (hasta que se casan en 1804)—, afirma que la maternidad conyugal es algo que viene *por default* en la propia organización biológica de las mujeres, dado que «es la naturaleza misma la que rodea a las mujeres de domesticidad y las conduce hacia la religión», así como las conduce también a la maternidad, dado que «la organización [*Organisation*] femenina está por completo ordenada *al único* y bello fin de la maternidad»; y después de la maternidad, «no hay ninguna propiedad de la organización femenina tan originaria como la tierna simpatía femenina». En cambio, esto no ocurre con el varón, porque «la figura masculina no está ordenada exclusivamente a este o aquel fin» (1994, pp. 75-76). Se mantiene así intacto el binomio disyuntivo, exclusivo y excluyente disimétrico y jerárquico (basado en la división y la dominación).

Según la concepción dogmática y moralizante de la filosofía moderna, las adúlteras y las concubinas incurren en el mal y en la aberración porque hacen de su propio goce sexual un *fin* en sí mismo (y una utilidad), cuando en rigor deberían estar al servicio y a disponibilidad del goce del otro (de un varón marido); en el caso de las prostitutas, ellas no gozan sexualmente en y por sí mismas sino que su existencia toda está para hacer gozar al varón que renuncia al amor; y sin embargo, también reproducen el mal y la aberración, porque hacen todo eso por dinero o negocio, cuando en rigor deberían hacerlo por amor al varón. Esto es lo que nos dice Fichte en 1796-1797:

No es contrario a la razón que el ‘primer sexo’ se proponga como fin la satisfacción de su impulso sexual, puesto que puede ser satisfecho por la actividad. Pero es absolutamente contra la razón que el ‘segundo sexo’ se proponga como fin

la satisfacción *del suyo*, porque entonces se tendría que proponer como fin *un mero padecer*. [Por eso] el ‘segundo sexo’ no puede proponerse nunca como fin la satisfacción de *su* impulso sexual, pues un tal fin y la racionalidad se suprimen recíprocamente (1908, pp. 310-311).

Así, el *Selbstgenuss* (auto-goce) está entonces autorizado y reconocido en relación con los varones como desacreditado y cuestionado en relación con las mujeres; especialmente con las ‘virtuosas’ y ‘honestas’. Dicho en otros términos: el *Selbstgenuss* de los varones (activos) consiste en gozar en y por sí mismos y según el esquema de la masculinidad y del falo (utilizando a las mujeres como medios y moviéndose dentro del amplio abanico de legalidades e ilegalismos); mientras que el *Selbstgenuss* de las mujeres (pasivas) consiste en hacer del goce del varón su propio goce, en gozar *para* y *ante* los varones, pero siempre dentro de lo reconocido por la doble ley de la eticidad (costumbre) y del derecho civil (institución). El modelo del *Selbstgenuss* asignado a las mujeres hace que su línea de goce ya esté colonizada y organizada de antemano según el esquema de la masculinidad y del falo (anclado alrededor de la posesión-penetración, del placer como eyaculación-descarga, y del orgasmo vaginal). Hocquenghem y Guattari decían en 1972 y 1977 algo que ya estaba presente tanto en Anne Koedt (1968) como en la conversación entre “J» y Kate Millett (1971):

Otra noción muy difundida que ha producido incalculables estragos es la del ‘orgasmo’. La moral sexual dominante exige por parte de la mujer una *identificación* (casi histérica) de su goce *con el goce del varón*, que es expresión de *simetría* y de *sumisión* a su poder *fálico*. La mujer *le debe* su orgasmo al varón. “Negádoselo», comete una falta grave (Guattari, 2017, p. 328).

Los actos sexuales se orientan con relación a un ‘fin’ que le da su sentido, se organizan en caricias preliminares que acaban por centrarse en la necesaria eyaculación, *pedra de toque del goce*. [...] La sociedad es fálica hasta tal punto, que el acto sexual *sin eyaculación* se vive como un fracaso. Y al final,

¡qué les importa a los varones si, como a menudo ocurre, la mujer se queda “frígida» y no siente ningún goce! El goce *fálico* es la razón de ser de la heterosexualidad, sea cual sea el sexo considerado. [...] La ‘organización’ del deseo que experimentamos está basada en la *dominación masculina* (Hocquenghem, 2009, pp. 21, 72).

La gran mayoría de las mujeres que aparentan tener un orgasmo vaginal ante el varón, lo están fingiendo. [...] Primero que nada, la mujer debe soportar una gran presión aportada por el varón, quien considera que su habilidad como “amante» está puesta en juego. Así, para no ofender su *ego*, las mujeres obedecen el papel que se les designa y pasan por un éxtasis *simulado*. [...] Debido a la falta de conocimiento de su propia anatomía, algunas mujeres aceptan la idea de que un orgasmo experimentado durante una relación sexual “normal» fue ocasionado por la vagina. Esta confusión se debe a la combinación de dos factores. El primero, la falla en la localización del centro del orgasmo, y el segundo, por *un deseo de adecuar su experiencia a la idea masculina de normalidad sexual* (Koedt, 2001, p. 259).

Los varones prostituyentes quieren que una acabe [*they want you to come*], y eso era otra cosa que me fastidiaba. [Por eso] una de las peores cosas de la prostitución es el hecho de tener que fingir [*the faking*]. *Tenés que fingir el orgasmo*: los varones *cuentan con eso* porque eso es lo que demuestra su masculinidad; en eso consiste realmente el convertirse en una ‘puta’ [*that’s really being a ‘whore’*] (Millet, 1975, p. 37).

El devenir-mujer de las mujeres debe consistir exclusivamente en adecuar y encuadrar su libido y su línea de goce —y toda su sexualidad— *dentro* del esquema del goce masculino y de la sexualidad masculina y andromórfica (falocracia), incluso a costa de tener que fingir. Schopenhauer expresaba la misma opinión al respecto en sus cursos universitarios:

La naturaleza mostró su predilección por el género masculino en lo referente a la satisfacción sexual [*Geschlechtbefriedigung*], colocando el simple goce [*Genuss*] en el lado del varón y dejando las cargas e inconvenientes de la cuestión del lado de la mujer; cosas tales como el embarazo, los dolores del parto o la lactancia del bebé *atan* a la mujer, en tanto que el varón puede *evadirse* de ellas.

A tal punto que en la mujer ser “fiel” (*Treu*) significa «no satisfacer a ningún *otro* varón» (2001, p. 90). ¿Se trata entonces de un goce *autónomo* o de un goce *heterónimo*, y por lo tanto, tomado en una dominación y sujeción de base? Según este esquema, ¿no resulta el goce femenino una *subrogación* del goce masculino? ¿Es el llamado ‘goce femenino’ un goce que los varones diagramaron y esquematizaron para sí mismos, sirviéndose de las mujeres como una superficie de inscripción, registro, y reproducción?

Antes nos habíamos preguntado qué ocurría si un marido violentaba y sometía sexualmente a su propia esposa (violación intra-marital). Ahora nos preguntamos: ¿Qué ocurre si en una relación de concubinato el varón engaña, estafa, violenta, o viola a la mujer? Según Fichte, para el Estado no ocurre nada, pues la extra-legalidad de la relación de concubinato hace que la mujer no pueda buscar ayuda legal de ningún tipo: «la mujer no puede querellarse y será rechazada por los Tribunales» (*die Weibsperson kann ihn nicht verklagen, und wird von den Gerichten abgewiesen*) (1908, p. 336). Las mujeres deberían haber sabido cuáles son los riesgos de abandonar su pasividad y sumisión natural.

Como dice Carla Lonzi en 1971, las mujeres no deben aventurarse fuera del pacto/contrato (relación con los varones) dentro del cual están *asignadas*, o habrán de sufrir las consecuencias: «El varón necesita un *pacto de alianza* con la mujer: dentro del marco de este pacto, cualquier disidencia es admisible, pero aventurarse fuera de éste, implica una violencia física inconcebible» (1975, p. 113)⁸⁶. Nada de fugarse, nada de zafarse de la captura.

86 Esto es lo que ocurre con el personaje de *Lizzie* en la obra de teatro de Sartre *La puta respetuosa* (de 1946). *Lizzie* queda sistemáticamente capturada (cazada) en una triangulación de alianzas forzadas *con* y *entre* varones (de distinta clase y raza): de un lado ‘El Negro’ (acusado falsamente de violación por los blancos), y del otro el rico Senador blanco, su hijo Fred, y sus amigos de la Policía (John y James).

Imaginemos entonces qué queda para la prostituta, máxime cuando el sentido común social dice que es imposible violar a una prostituta, justamente *porque es prostituta*: «la mujer es deshonrada y no tiene protección ante la autoridad», pues «ha puesto *expresamente* un precio a su personalidad» (Fichte, 1994, p. 378). Todavía más:

El cuidado de la salud de las prostitutas no es trabajo de la Policía (y admito que ésta tarea se tenga por *indigna* de un Estado justo). Quien quiera ser un disoluto [*liederlich*], tiene que soportar también las consecuencias naturales de su disolución. El Estado, como se puede comprender, tampoco garantiza el *contrato* [*die Kontrakte*] que se pueda sellar sobre estas cosas. Una prostituta *no puede querellarse* [*kann nicht klagen*] en estos asuntos (Fichte, 1994, p. 379).

En el año 1735 Montesquieu ya lo había sentenciado: «las mujeres que se han sometido a una prostitución pública no pueden gozar de las comodidades necesarias para educar a sus hijos; tal educación es incluso incompatible con su condición, ya que suelen estar tan corrompidas que la Ley no podría tener *confianza* en ellas» (2000, p. 282). Para Fichte, el Estado «no puede» impedir jurídico-formalmente la prostitución, porque no está dentro de sus ‘deberes’ (no puede meterse coactivamente en la vida íntima/privada de las personas, es decir, de los varones)⁸⁷. En cambio, sí puede *expulsar* a las prostitutas, recurriendo al siguiente imperativo (sobrecarga) económico, político y moral: todo ciudadano, a la hora de entrar en el pacto/contrato que instituye y sostiene al Estado, tiene que *declarar* (frente a todos los demás) cuál es su ocupación y trabajo, puesto que esa es la única manera de conocer cuál va a ser su aporte individual a la comunidad; es el sistema del ‘do ut des’, que como ya vimos, es lo que según Fichte mueve a todas las relaciones. En el caso de la prostitución, ocurre que para Fichte (y los filósofos modernos en general) se trata de un tipo de actividad que resulta *inconfesable* —según Kant, es «innombrable» (*unnennbar*)—, dado su carácter deshonesto e inmoral, contra-natura e irracional. De allí la deducción de su expulsión. Sin dudas que el Estado

87 Fichte (1908, p. 367): «El Estado no puede intervenir en asuntos de conciencia moral» (*Der Staat kann keinen Eingriff in Sachen des Gewissens tun*).

conoce perfectamente la existencia de mujeres prostitutas y de varones prostituyentes (y de proxenetas), pero «el Estado no sabe nada de estas irregularidades» (*Der Staat weiß von diesen Unregelmäßigkeiten nichts*), dice Fichte, porque en ningún momento autorizó ni garantizó.

Por lo demás, ¿qué aporte productivo y positivo a la sociedad podría hacer la mujer prostituida con su “oficio” o “negocio”? Ninguno. Al contrario, disuelven la sociedad y trastocan toda la Ley & el Orden natural y racional; y además, son culpables de diseminar todo tipo de enfermedades. En cambio los varones prostituyentes sí contribuyen al Todo social: cada varón aporta desde su respectiva esfera de actividad, trabajo, profesión y propiedad la cuota parte que le corresponde. La ignominia y el rechazo recaen, siempre, sobre quienes están reducidas a la situación de prostitución, pero nunca sobre los prostituyentes, sobre quienes son prostitutas por los prostituyentes, y no sobre los propios prostituyentes (productores y reproductores de dicha situación).

Spinoza planteaba en su *Tratado Político* la siguiente situación: ¿Qué ocurriría si los ciudadanos encuentran a un funcionario estatal corriendo por la calle borracho, o desnudo y rodeado de prostitutas, o incluso asesinando a los súbditos y raptando a las muchachas vírgenes? La respuesta de Spinoza es que dicho funcionario perdería su «majestad estatal», es decir, perdería su poder de ser *obedecido*, debido a que dichos actos provocarían la justa indignación de los ciudadanos (que rápidamente deriva en hostilidad y rebelión); lo cual a su vez destruye las bases psicológicas y políticas que sostienen a la sociedad, que según Spinoza son el «miedo» y el «respeto»⁸⁸. Una vez más, la sobrecarga moral invade el plano político, pues el miedo y el respeto son tanto conceptos del orden moral, como asimismo condiciones o condicionamientos de orden psicológico.

Según Fichte, el asunto encuentra una rápida e inocua resolución: las prostitutas deben ser expulsadas del Estado, pero nunca jamás los varones prostituyentes:

El Estado tiene que saber de qué vive cada persona y
tiene que concederle el derecho de realizar su ocupación. *La*

88 Spinoza (1986, pp. 114-115): «Hay ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten *respeto* y *miedo* a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad. Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que *mantener los motivos* del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad».

persona que no pueda indicar esto, no tiene el derecho de ciudadanía. Si una mujer indicase al Estado dicho medio de vida [la prostitución], el Estado tendría derecho a declararla loca [wahnsinnig]. “Quien confiesa libremente su propia vergüenza no es creído», es una regla jurídica correcta. Por lo tanto, es lo mismo que si no hubiera declarado ningún oficio, y en este sentido es expulsada del país, si no tiene otro. [...] El Estado no sabe nada de estas irregularidades y no ha garantizado a los hombres el disfrute de estos placeres deshonorosos, como ha garantizado a sus ciudadanos poder pasear por las calles de forma tranquila y cómoda.

[...] A la mujer prostituida [*Prostituierte Weibspersonen*] (*quae quaestum corpore exercent*), a la que hace de ésta su única ocupación [*Gewerbe*], *no puede tolerarla el Estado dentro de sus fronteras* [*kann der Staat innerhalb seiner Grenzen nicht dulden*]; tiene que expulsarlas del país [*er muß sie des Landes verweisen*], y esto sin quebrar su libertad, anteriormente deducida, de emplear su cuerpo [*Leibe*] en lo que quieran (1908, p. 338).

Políticamente, «entregarse a cualquiera» (*sich jedem hinzugeben*) (1908, p. 337) significa para todos los filósofos, políticos, y juristas, entregarse a varones *de cualquier* estamento, clase, o profesión, ya sea alto o bajo, rico o pobre, creyente o ateo, propietario o no-propietario, director o ejecutor, dirigente o dirigido, gobernante o gobernado, nativo o extranjero. La prostituta y la concubina socavan todo esto al someterse más o menos clandestinamente a cualquiera. Rechazan y pervierten el *orden* estamental del Estado (orden caracterizado como orgánico, racional y moral), pasan y fluyen *entre* los estratos y las estratificaciones sociales de un modo indeseado y peligroso, a la vez que altamente redituable. Fluyen y circulan *sin criterio ni razón* entre todos los varones, teniendo como único motivo no aquello que es la base y sostén de la Familia y del Estado (a saber, el amor, la virtud, y la eticidad), sino el puro “impulso sexual», el “dinero» y el “interés» (privado). Pero desde el punto de vista ilegalista, ese ‘socavamiento’ moral y jurídico ya era altamente redituable en el siglo XVIII y XIX, tal y como lo sigue siendo hoy.

Este paisaje de la ‘prostitución’ repugna a la vez que fascina: *repugna* al bondadoso de Rousseau (que desprecia a las prostitutas) y *fascina* al perverso de Sade (que quisiera una prostitución programática y universal); pero ninguno de los dos politiza las verdaderas causas ni de sus repugnancias ni de sus fascinaciones. En 1765-1770 Rousseau se confiesa:

Yo tenía un horror por las prostitutas que nunca se ha desvanecido por completo [*J’avais pour les filles publiques une horreur qui ne s’est jamais effacée*]; no podía ver un acto de libertinaje [*un débauché*] sin que me inspirara menosprecio e incluso terror. Mi aversión al libertinaje era mucha desde que un día yendo a Petit Sacconex por un hondo camino vi a ambos lados unas cavidades en la tierra en las que, según me dijeron, entregábanse a sus licencias [*faisaient leurs accouplements*] aquellas gentes. Lo que había visto de esas perras [*de ceux des chiennes*] siempre se me venía a la mente cuando pensaba también en los demás, y el corazón se me sublevó ante este solo recuerdo (1979, p. 36)⁸⁹.

La misma repugnancia ilustrada y razonada la encontramos en el barón D’Holbach (exponente del materialismo francés)⁹⁰, así como también en

89 He retraducido este párrafo según la edición francesa (1841, p. 13).

90 En 1770, en su *Ensayo sobre las preocupaciones* (cuyo título original es: *Essai sur les Préjugés. Ou De l’influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des Hommes*), Holbach realiza la siguiente recomendación a los Príncipes y a los padres: «Si los príncipes tratan de hacer dichosos a sus pueblos [*leurs peuples*], no necesitan mantenerlos en la ignorancia. [...] No se corrompan ni se entreguen al libertinaje los padres de familia [*que les pères ne soient point dissipés et livrés à la débauche*]; enseñen a sus hijos las consecuencias de la voluptuosidad [*des voluptés*]; muéstrenles el espectáculo del libertino gimiendo en el lecho del dolor; háganles ver al hombre pervertido, embrutecido, despreciado y privado de salud; manifiesten a sus hijas los inevitables resultados del libertinaje [*la débauche*]; den a sus esposas el ejemplo de la fidelidad; éstas, madres activas y cuidadosas, den a sus hijos el ejemplo de una vida laboriosa y arreglada [*d’une vie réglée et occupée*]» (Holbach, 1979, p. 145). En la tercera parte del *Sistema social* (de 1773) Holbach escribe un capítulo titulado “*De Femmes*» (Sobre las mujeres), donde dice que son los varones salvajes («*sauvages*») y los privados de razón («*l’homme privé de raison*») quienes buscan el goce brutal de algunos placeres pasajeros («*la jouissance brutale de quelques plaisirs passagers*»); es por eso que «en las naciones corrompidas, y sobre todo en las grandes ciudades que son por lo común cloacas infectadas por el vicio, ¡a cuántos peligros exponen a la hija del hombre del pueblo la negligencia del Gobierno y la falta de

la entrada *Prostituer/Prostitution* de ese enorme “Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers” —conocido como *La Enciclopedia* (1750-1765)—, para la que D’Holbach escribió muchos artículos o entradas, como Rousseau, Diderot, D’Alembert, el caballero de Joucourt, entre otros.

En el Tomo 27 de la Enciclopedia se nos ilustra con lo siguiente: «Prostituer/Prostitution: término relativo al libertinaje venéreo [*à la débauche vénérienne*]. Una prostituta es aquella que se entrega a la lujuria del varón [*s’abandonne à la lubricité de l’homme*] por algún motivo vil y mercenario» (1778, T.27, p. 664). Ahora bien, ¿qué nos dice el texto en cuanto al “lujurioso» varón prostituyente, verdadero vil y mercenario causante de que las mujeres “se entreguen» a la situación de prostitución? Nada. Cuando se trata de los varones prostituyentes, la Enciclopedia procede por *metaforización*: el único caso digno de repudio que el artículo menciona y cuestiona es el de los escritores mercenarios (varones) que “prostituyen» su pluma y a la mismísima Verdad (que naturalmente es Mujer), vendiendo su santa alma al diablo⁹¹.

En la muy escueta entrada *Proxeneté* sólo se dice que, en jurisprudencia, refiere a aquél «que media para hacer un trato, un matrimonio, o algún otro *affaire*», y que en la antigua Roma este personaje del proxeneta implicaba una institución reglada y asalariada (*salairé*); pero cuando toca hablar del presente, sólo dice: «Entre nosotros no podemos llegar a ningún acuerdo en torno a tal tema, y los ‘proxenetes’, en materia de matrimonio, sólo pueden recibir lo que se les quiera dar» (1778, T.27, p. 711)⁹².

educación. Por poco que la naturaleza le haya dado algún atractivo, ella parece destinada a ser sacrificada al vicio opulento y convertirse una víctima de la prostitución. [...] Y finalmente, ¿hay un prejuicio más absurdo y cruel que el que condena a la infamia perpetua a tantas débiles criaturas [*foibles créatures*], mientras que los autores de sus faltas se atreven a vanagloriarse abiertamente de sus triunfos odiosos?» (1773, 125; 128-129) (la traducción es nuestra, del facsímil original). Recordemos que en las *Confesiones* (1765-1770) y en los *Ensoñaciones del paseante solitario* (1776-78) Rousseau mismo nos recuerda los avatares de su relación con Holbach, Diderot, y el círculo de la *Enciclopedia* (que finaliza en ruptura y enemistad *ca.* 1757) (1979a, pp. 317-318, 327-328, 357, 390, y 1979b, pp. 53, 60, 100). Y recordemos también que el propio Marqués de Sade reivindicaba el sistema materialista, anti-teológico y anti-teleológico de Holbach; en numerosas cartas Sade demanda que le dejen leer *El sistema de la Naturaleza* (1770) en la prisión.

91 El texto francés dice: «Ces écrivains qu’ils prostituoient leurs plumes à l’argent, à la faveur, au mensonge, à l’envie, et aux vices les plus indignes d’un homme bien né».

92 El texto francés dice: «Parmi nous on ne peut faire aucune paction pour un pareil sujet, et les ‘proxenetes’, en fait de mariage, ne peuvent recevoir que ce qu’on veut bien leur donner».

Cuando nos dirigimos a la entrada *Putain* (1778, T.27, p. 866), se nos redirige hacia las entradas *Courtisane* y *Concubine*⁹³. La primera, la *putain*-cortesana, queda allí definida como «una mujer librada al libertinaje público [*une femme livrée à la débauche publique*], sobre todo cuando ejerce esta vergonzosa ‘profesión’ [*ce métier honteux*] con una especie de agrado y decencia [*d’agrément et de décence*], y además sabe darle al libertinaje [*libertinage*] el atractivo que la prostitución casi siempre quita». Y luego de hablarnos de algunas *courtisanes* antiguas «que todo el mundo conoce» —que vivieron bajo los imperios (patriarcales) griego, romano y macedonio—, se nombra a «*notre fameuse* Ninón Lenclos» como ejemplo de una cortesana de la Francia moderna (del imperio patriarcal francés moderno); no obstante, inmediatamente se nos brinda una precisión: «nada más raro entre nosotros que las cortesanas filósofas, si no es que la sola unión de la ‘filosofía’ con las ‘cortesanas’ no implica ya caer en una profanación» (*rien n’est plus rare parmi nous que les courtisanes philosophes, si ce n’est pas même profaner ce dernier nom que de le joindre au premier*) (1779, T.9, pp. 797-798)⁹⁴.

Por el contrario, y del lado de la fascinación, el Marqués de Sade (que era un prostituidor confeso) encuentra en la situación de prostitución el terreno perfecto para hacer proliferar su utopía (fantasía) falocrática político-sexual. En efecto, Sade monta un sistema filosófico-político y sexual que hace de la *débauche/lubricité* femenina la fundamental ‘perversión’ del orden y de todos los criterios de circulación; perversión que sin embargo funciona perfectamente como un *ilegalismo* que realiza, dando un rodeo diferente, el mismo orden de legalidad falocrático patriarcal vigente.

Ya antes del estallido de la Revolución Francesa Sade soñaba desde la prisión con el desquite de una prostitución universal y ecuménica, que para él estaba perfectamente avalada por las ‘leyes de naturaleza’ (las mismas leyes naturales con las que los filósofos deducían la necesidad de la familia monogámica y del Estado). De hecho, en el mundo de Sade la Naturaleza misma está representada como una especie de Joven Madama

93 La entrada «*Putanisme*» nos dice que se trata de un término que proviene del italiano ‘*putta*’, que originalmente significaba simplemente ‘niña pequeña’ (*petite fille*), y que en francés devino ‘puta’ (*pute*); luego «*Putain*» deriva del italiano ‘*puttana*’ (que a su vez deriva de ‘*putta*’).

94 En *Emilio, o de la Educación* (1762), Rousseau ridiculiza a Ninón de Lenclos justamente por haber despreciado y desatendido las virtudes morales propias del sexo femenino, pretendiendo imitar las del sexo masculino (1983, pp. 538, 566).

Universal; operación con la que Sade feminiza a la Naturaleza, pero únicamente con el fin de atribuirle unos rasgos (el proxenetismo) que en todo caso ya son los rasgos del sistema patriarcal existente.

La perversión sadeana es triplemente colonizadora: no sólo feminiza a la Naturaleza dándole una representación andromórfica, no sólo atribuye a lo femenino los rasgos de la fantasía masculina (fantasma de grupo), sino que además toda esta imagen femenina no es otra cosa que la imagen (*cliché*) que los varones *querrían encontrar* en todas las mujeres; a saber: que se ofrezcan a todos a toda hora, gratis, y consintiendo sin resistencias, y aún más, que ellas mismas se conviertan en prostituidoras. Robinsonada falocrático-patriarcal: tomar las manifestaciones actuales (históricas) de la sexualidad y proyectarlas como si fuesen rasgos constitutivos de la sexualidad pura (*a priori*), natural, verdadera, racional.

En efecto, en tanto que testigo y actor perteneciente a la misma época que el resto de los filósofos que hemos citado, Sade soñaba —para utilizar los términos jurídico-políticos que iba a imponer un compatriota contemporáneo suyo, el abate Sieyès— con una especie de prostitución instituida e instituyente, es decir, soñaba con ver a la *relación prostituyente* convertida en el ‘esquema’ de toda forma de relación humana, y además, convertida en una ‘institución’ social y política destinada a abolir a Dios, la moral, la familia, la monogamia y el matrimonio, la Iglesia, y en pos de una sociedad de verdadera libertad, igualdad y fraternidad humana (pero sólo para mejor modular al metabolismo de la sociedad patriarcal prostituyente en curso). Todavía más, en una carta que Sade envía a su esposa en junio de 1783 (desde su encierro en Vincennes), pergeña la ‘solución prostituyente’ como un procedimiento de Salud Pública:

Hay miles de ocasiones en que tolerando un mal se destruye un vicio. Por ejemplo, apostaría a que habéis creído actuar maravillosamente bien reduciéndome a una *abstinencia* atroz en lo que al pecado de la carne se refiere. Pues bien, os equivocasteis: habéis enardecido mi mente, me habéis hecho forjar fantasmas que algún día tornaré reales. [...] Cuando se hace hervir demasiado la olla, rebasa necesariamente. Si yo hubiera tenido que curar al Señor Seis [se refiere a él mismo], lo habría intentado de muy diferente

manera. En vez de encerrarlo con antropófagos lo hubiera enclaustrado *con chicas*. ¡Tantas chicas le habría dado, que el diablo me lleve si al cabo de siete años de estar allí no se acabara el aceite de la lámpara! Cuando se tiene un caballo excesivamente fogoso se lo hace galopar en tierra arada; no se lo encierra en las caballerizas. [...] El Señor Seis, en un ‘harén’, se hubiera convertido en el amigo de las mujeres (1969, pp. 87-88).

Al ‘programa’ social y político de Montesquieu y del común de los juristas y filósofos modernos e ilustrados de toda Europa —programa que hace de la castidad y la continencia de las mujeres, del amor al hogar y a la Patria, del sacrificio y el auto-dominio de las propias pasiones las más fundamentales ‘virtudes’ de una República⁹⁵—, el marqués de Sade le opone el contra-proyecto perverso de la lascivia, el libertinaje, la prostitución, y la violencia ejercida con la frialdad, como las máximas virtudes de los verdaderos republicanos, convirtiendo a la dinámica prostituyente en el esquema de base para todas las relaciones, prácticas, e instituciones sociales. El programa político-prostituyente de Sade necesita estar organizado, como dice Foucault en 1975, sobre la base de una *reglamentación* cuidadosamente programada (*«une réglementation soigneusement programmée»*); programar y ritualizar *meticulosamente* la sexualidad de lxs demás es lo que hace de Sade —o de Sacher-Masoch— un *«sergent du sexe»* (sargento, mili-

95 En *El espíritu de las leyes* (1735) Montesquieu decía que «la virtud política es la renuncia de uno mismo, cosa que siempre resulta penosa, [pero] se puede definir esta virtud como el amor a las Leyes y a la Patria; [y] este amor afecta especialmente a las democracias» (2000, 28-29). Por eso, «en las Repúblicas la virtud exige que se haga al Estado un *sacrificio continuo* de sí mismo» (2000, 51), porque «en la medida que podamos *satisfacer menos nuestras propias pasiones particulares*, nos entregamos más a las pasiones generales» (2000, p. 33). La *Enciclopedia* (1750-1765) retoma de lleno a Montesquieu cuando el Caballero de Jacourt define (en la entrada ‘Democracia’) al amor a la patria como un amor «que exige la *renuncia* a uno mismo, y una preferencia constante por el interés público *a costa del propio*» (1998, p. 27). También es la posición de Hegel en 1820-21: «El sacrificio por la individualidad del Estado es consustancial de todos, y por lo tanto un *deber* general; [...] el verdadero valor de los pueblos civilizados reside en la disposición a *sacrificarse* al servicio del Estado» (1975, §325, p. 373; §327, p. 375; §258, p. 284). El filósofo se ha venido vistiendo a la vez con los disfraces del legislador, del sabio, del profeta y del sacerdote: “Siempre que renuncies y obedezcas, podrás razonar como quieras». Ideal ascético-estatal.

co, policía sexual), y por lo tanto parte integrante de los promotores de la ciencia cruel del deseo (*«la science cruelle du désir»*)⁹⁶.

De un lado, y en nombre de la virtud republicana, Montesquieu recomendaba a los varones que aislasen a sus esposas, ya sea que vivan bajo un sistema de monogamia o de poligamia (Montesquieu valora la primera):

Cuando se tiene una sola mujer es tan necesario separarla de los demás varones como cuando se tienen varias [...] Son tantas las imperfecciones que resultan de la pérdida de la virtud en las mujeres, es tanto lo que se degrada el alma, tantas las cosas que *dependen* de la desaparición de este punto principal, que en un Estado popular se puede considerar la incontinencia pública como *la peor* de las desgracias y como signo seguro de un cambio en la constitución. Por eso los buenos legisladores han *exigido* a las mujeres cierta gravedad de las costumbres, [...] desterrando incluso las relaciones galantes, que son origen de la ociosidad [y] hacen que todos se guíen por las máximas del ridículo, ante las cuales las mujeres se inclinan con facilidad.

[...] Las leyes políticas y civiles de casi todos los pueblos [han] exigido a las mujeres un grado de recato y de continencia *que no exigen a los varones*, porque la violación del pudor supone en las mujeres una renuncia a todas las virtudes (porque al violar las leyes del matrimonio, la mujer sale de su estado *de dependencia natural* (2000, pp. 181, 74, 327).

Del otro lado, aunque también en nombre de la virtud republicana, Sade planea todo lo contrario; pero no se trata sino de una manera piadosa (y mucho más perversa) *de conservar* el viejo orden; al estilo hegeliano (G/D, 2005, p. 321). Recordemos esa especie de panfleto sádicamente titulado '*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*' («Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos»), que contiene todo un detallado 'Programa' de política sexual *fiola*, que Sade injerta en medio de *La filosofía en el tocador* (1795):

96 Foucault (1994a, T2, pp. 818-819). La traducción es nuestra.

Todos los hombres tienen un derecho de disfrute igual sobre todas las mujeres; así, pues, no hay hombre ninguno que, según las leyes de la naturaleza, pueda atribuirse sobre una mujer un derecho único y personal. *La ley que las obligue a prostituirse*, en toda la medida que queramos, en las ‘casas de libertinaje’ (y que ha de *forzarlas* a ello si se niegan), que ha de *castigarlas* si faltan a tal *deber*, es, pues, una Ley de las más equitativas y contra la cual no cabe que haya motivo justo ni legítimo para reclamar (1995, pp. 124-125).

Este ideal de ilustración sadeana es una escuela del “libertinaje” que requiere la reducción absoluta de todas las relaciones humanas posibles a «la *prostitución*, el *adulterio*, el *incesto*, la *violación* y la *sodomía*»; claro que en esta prostitución generalizada es obvio que quienes ganan son los varones, puesto que para Sade «es indudable que, en estado de naturaleza, las mujeres nacen *vulgívas*, es decir, que gozan de las ventajas de los demás animales hembras y *pertenecen*, como éstas y sin excepción ninguna, a todos los machos» (1995, p. 123). Sade utiliza el mismo término que Kant en la *Metafísica de las costumbres*⁹⁷. No obstante, como ya lo hemos visto antes, el mismo Sade psicopateaba a su propia esposa desde la prisión, acosándola con sospechas paranoicas de infidelidad y adulterio (1969, pp. 72-73). Y cuando leemos sus cartas desde la prisión comprendemos que finalmente Sade es justo como el bueno de Rousseau, porque detrás de sus odas al libertinaje y a la prostitución universal se oculta un desprecio absoluto por todas las mujeres en situación de prostitución; y especialmente por aquellas que él mismo había capturado, seducido o manipulado con la finalidad de introducirlas en la *actuación* de sus fantasías sexuales prostituyentes (aquellos actos por los que Sade fue efectivamente denunciado con una ‘lettre de cachet’, y llevado a la prisión)⁹⁸. En cuatro de sus cartas de

97 Kant (2009, p. 98): «La comunidad sexual ‘natural’ es, pues, o bien la comunidad según la mera naturaleza *animal* (*vaga libido*, *venus vulgíva*, *fornicatio*), o bien la comunidad según la *Ley*. Esta última es el matrimonio, es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante *toda* su vida». Por naturaleza las mujeres son pasivas pero vulgívas, fornicadoras, lujuriosas, concupiscentes, libidinales; sólo por medio del matrimonio (*Ley*) su vaga libido puede ser sujeta en *una* dirección, y durante toda su vida.

98 Foucault mismo, en *La sexualidad* (su curso de 1964 en Clermont-Ferrand), nos recuerda que a Sade se le atribuyeron dos delitos sexuales y un delito político; los delitos sexuales fueron la crueldad y la violencia sexual contra la mendiga Rose Keller (por lo que fue

1781 y 1783 se queja de su destino en prisión en los siguientes términos, que vale citar *in extenso*, pues son la encarnación del sentido común dominante en toda sociedad falocrática y patriarcal, de ayer y hoy:

¡Encarcelar a alguien durante cuatro o cinco años por un *lote de mujeres* como hay en París ochenta todos los días! [...] Viéndome obligado a vivir solo en un castillo alejado, la mayor parte del tiempo sin vos, y teniendo como ínfimo defecto (hay que confesarlo) el de que me gusten tal vez demasiado las mujeres, me dirigí a una Madama [*Maquerelle*] muy conocida de Lyon y le dije: “Quiero llevar a casa tres o cuatro sirvientas jóvenes y bonitas». [...] Las llevo conmigo; las *uso*. Al cabo de seis meses vienen ciertos padres a reclamarlas asegurando que son sus hijas. Se las devuelvo. ¡Y de pronto se entabla contra mí un proceso por rapto y violación! Es la mayor de las injusticias.

La regla que se aplica en estos casos, según el señor de Sartine, es la que sigue: “Está terminantemente prohibido a cualquier Madama de Francia entregar jóvenes vírgenes, y si lo hiciera y la joven se quejare, *no es al varón a quien se culpa*, sino a la Madama, a quien se castiga severamente de inmediato. Y aunque el varón la hubiera pedido ‘virgen’, no se lo condena a él (pues hace lo que *todos* los varones), sino a la Madama. [...] ¿Qué conclusión sacamos de todo esto? Que el señor Sade hizo lo que todo el mundo; conoció jóvenes ya prostitutas o entregadas por una Madama. Y que no es, por consiguiente, un seductor.

[...] Pero la Policía todo lo tolera; únicamente no tolera que se injurie a las putas; la explicación es muy simple: las putas pagan y nosotros no. Cuando salga tendré yo también que hacerme proteger por la Policía. Yo también tengo un culo como las putas, y estaré contento de que se

condenado en 1768), y luego en 1772 por envenenamiento y sodomía (2018b, pp. 63, 72). Sade hace un recuento de estas denuncias en sus cartas.

lo respete. S lo mostraré al Señor Fouloiseau (hasta se lo haré besar si quiere), y estoy seguro que, enternecido por tal perspectiva, me inscribirá de inmediato en el registro de los protegidos.

[...] Si mis principios y mis gustos no pueden concordar con las Leyes francesas, no pido quedarme en Francia. Hay en Europa sabios gobiernos que no deshonran a la gente por sus gustos ni la encierran por sus opiniones. [...] No son las ‘opiniones’ o los ‘vicios’ de los particulares lo que arruina al Estado. Son las costumbres del *hombre público* las que influyen en la administración general. Que un particular crea o no en Dios, *que honre y venera a una puta o le de cien puntapiés en el vientre*, ninguna de esas dos conductas sostendrá o quebrantará la Constitución de un Estado. [...] ¡Y por no haber respetado el culo de una puta un padre de familia se expone a perder el amor de sus hijos para siempre, pues se lo separa de ellos; a ser arrancado de los brazos de su mujer, del cuidado de sus tierras; a ser robado, arruinado, deshonrado, perdido; a no poder guiar a sus hijos en el mundo ni a mostrarse nuevamente en él. [...] ¿Y todo por qué? ¿Qué causas pueden motivar tan grandes efectos? ¿Traicionó al Estado? ¿Atentó contra la vida de su mujer, de sus hijos, de su Rey? En absoluto, nada de eso. Tiene la desgracia de estar convencido de que *nada es menos respetable que una puta*, y de que el modo de tratarla debe ser el mismo con que se empuja un asiento (1969, pp. 41-43, 47, 83, 97, 110-111).

Cuando se trata del adulterio o de la prostitución, Sade expresa exactamente las mismas opiniones y lugares comunes que también reproducen los filósofos modernos en general, y el idealismo alemán en particular: en cuanto al *sentido* y al *valor* que se otorga a la sexualidad y a la subjetivación de las mujeres (en tanto que mujeres), y en cuanto al *sentido* y al *valor* que se otorga a la sexualidad y a la subjetivación de los varones (en tanto que varones), unos y otros no se distinguen en lo más mínimo. Sencillamen-

te lo que los diferencia es la variante económico-política (el umbral de tolerancia e intensidad) con la que pretenden codificar y axiomatizar la sexualidad y la libido. Pero siempre y en todos los casos, impera la eterna jerarquía, el desfasaje, la disimetría, la verticalidad: la sexualidad y la subjetivación de las mujeres debe estar *al servicio* de la sexualidad y la subjetivación (*Selbstgenuss*) de los varones y de todo lo que esté masculinizado, virilizado y falicizado; *no importa cómo*.

Ya fuesen más o menos defensores de la Monarquía, ya fuesen más o menos defensores de la República y de la democracia indirecta (representativa), ninguno de los filósofos fue siquiera capaz, pese a que tenía las herramientas para ello a su alrededor (como nosotros las tenemos hoy a nuestro alrededor), de sospechar que es el propio sistema organizativo (irremediablemente patriarcal) *el que engendra las condiciones de toda explotación sexual*, a la vez que engendra a los varones prostituyentes y a una masculinidad ecuménica acorde con ello; que es el propio sistema estatal y capitalista el que produce y reproduce las condiciones de toda explotación y comercialización violatoria (disfrazada de ‘intercambio’ contractual consentido, libre, y dinerario). Del mismo modo que es el binomio biunívoco, disyuntivo y excluyente (*masculinidad* ↔ activo ↔ superior ↔ mando vs. *feminidad* ↔ pasivo ↔ inferior ↔ obediencia) el que produce y reproduce subjetivaciones violentas, psicopateantes, colonialistas, gaslighteadoras, abusadoras, ninguneadoras, torturadoras, violatorias y prostituyentes. Aún no hemos guillotinado ni al Rey, ni al Falo. *Le Roi et Le Coq*.

4. *Devenir anti-Edipo y anti-Falo.*

Si el patriarcado estatal-capitalista —en tanto que modo de producir y de organizar todas nuestras relaciones y prácticas tanto humanas como ambientales— puede ser caracterizado como una *mega-red de alianzas microfísicas y moleculares de falo-fíolo poder* (red múltiple, heterogénea, y transversal al socius), ello es porque, como veíamos, nos produce un *tipo de subjetivación* y una *economía de deseo* muy específicas, cuyos elementos constituyentes intentábamos reagrupar. A saber, todo un sistema de anti-producción recentrado en torno al familiarismo, al conyugalismo, al Edipo, al Falo, a la falta/carencia, a la castración; en torno a la diferencia sexual (en térmi-

nos de varón = masculino-viril, activo, penetrador, posición de mando *vs.* mujer = femenina, pasiva, recipiente, penetrada y en posición de espera y subordinación); en torno a la envidia al pene y al masoquismo femenino (y homosexual); en torno a la mutilación de nuestra transexualidad molecular bajo los sistemas bipolares identificantes que suponen un uso bi-unívoco, exclusivo, segregativo y excluyente de nuestra energía deseante (“o bien serás *un* varón o bien serás *una* mujer, y si no eres ni varón ni mujer entonces serás o bien *un* travesti, o bien *una* travesti», etcéteras)⁹⁹; en torno a la antropomorfización (andromorfización) de la sexualidad; en torno a la «*Spaltung*» o escisión de la libido en dos corrientes de ternura («*Zärtlichkeit*») y de sensualidad («*Sinnlichkeit*») que deberían correr juntas pero que se han separado a causa de traumas infantiles ligados al Edipo —no haberse desasido («*Ablösung*») o desenganchado a su debido tiempo de las cargas libidinales volcadas en las figuras parentales¹⁰⁰—, y que producen de un lado la frialdad/frigidez femenina («*Frigidität*») y potencialmente la recaída en la prostitución, y, del otro lado, la impotencia masculina («*Impotenz*») y la recaída en el consumo de prostitutas, que, además, activa en el prostituyente toda una ‘fantasía de rescate’ (fantasía gubernamental de poder) en la que él se identifica plenamente con el padre («*in der Rettungsphantasie identifiziert er sich völlig mit dem Vater*»)¹⁰¹. Hay que recordar

99 Guattari/Deleuze (1980, pp. 217-218): «La máquina rechaza [*rejette*] continuamente los rostros “inadecuados» o los gestos equívocos, pero únicamente en tal nivel de elección. Pues sucesivamente habrá que producir ‘variaciones-tipo’ de desviación [*écarts-types de déviance*] para todo lo que escapa a las relaciones bi-unívocas, e instaurar relaciones binarias [*et instaurer des rapports binaires*] entre lo que es “aceptado» en una primera opción, y lo que sólo es “tolerado» en una segunda, en una tercera, etc. “Ah, no es ni un [*un*] varón ni una [*une*] mujer, es un [*un*] travesti»: la relación binaria se establece entre el “no» de la primera categoría y un “sí» de la categoría siguiente, que puede señalar tanto una “tolerancia» (bajo ciertas condiciones), como indicar un enemigo al que hay que derrotar a cualquier precio. De todas formas te han ‘reconocido’ [*on t’areconnu*], la máquina abstracta te ha inscrito en el conjunto de su cuadrículado [*la machine abstraite t’a inscrit dans l’ensemble de son quadrillage*]. Cf. Parnet/Deleuze (1996, p. 29): «Hasta los márgenes de desviación serán calculados según el procedimiento de elección binaria [*choix binaire*]: no eres *ni* blanco *ni* negro, ¿serás árabe? ¿mestizo?; no eres *ni* hombre *ni* mujer, ¿serás travesti?». Cf. Foucault, (1994a, T3, p. 624): «En la civilización moderna se exige una correspondencia rigurosa entre el sexo anatómico, el sexo jurídico y el sexo social [*le sexe anatomique, le sexe juridique, le sexe social*]; éstos sexos deben coincidir (y nos ponen en una de las dos columnas de la sociedad)».

100 Freud (1992d, p. 162).

101 Freud (1992d, p. 166). El binomio frialdad/frigidez (femenina) e impotencia

aquel ritornelo tan repetido por el psicoanálisis, incluido el psicoanálisis el freudo-marxista, que sostiene que en nuestras sociedades rige como regla de la ‘vida amorosa’ (*Liebeslebens*) el hecho de tener sexo con quien no amamos y no tener sexo con quien amamos¹⁰².

Todavía más, el psicoanálisis ha inventado, como derivación del Edipo, el famoso «*Dirnenkomplex*». Ríos de tinta han corrido para intentar explicar este *Dirnenkomplex* (o complejo de la prostituta); pero poco y nada se dice, en cambio, del prostituyente en tanto que agente económico y psico-social de poder, sujeción, control, disciplinamiento, normalización e integración (dentro de la concepción andromórfica del sexo y, por tanto, dentro de la anti-producción). Y cuando la teoría se refiere a él, la despolitización es total; ejemplo de ello son los textos que Freud escribe entre 1910 y 1918, dedicados a lo que él llamó la «*Psychologie des Liebeslebens*» (psicología de la vida amorosa), donde la mujer en situación de prostitución es caracterizada simplemente como una «*Muttersurrogaten*» (subrogación o sustituto de la madre):

Esa elección de objeto de curioso imperio [que es la prostituta] y esa rara conducta [en el varón] tienen el mismo origen psíquico que en la vida amorosa de las personas normales; brotan de la fijación infantil de la ternura a la madre [*aus der infantilen Fixierung der Zärtlichkeit an die Mutter*] y constituyen uno de los desenlaces de esa fijación. [...] En nuestro tipo, ella se ha demorado tanto tiempo junto a la madre, aun después de sobrevenida la pubertad, que los objetos de amor [*Liebesobjekten*] elegidos después llevan el sello de los caracteres maternos [*mütterlichen Charaktere*] y todos devienen unos subrogados de la madre [*Muttersurrogaten*] fácilmente reconocibles (Freud, 1992d, p. 162)¹⁰³.

(masculina) es un lugar común en la literatura psiquiátrico-psicoanalítica. Por la misma época (1920) Wilhelm Stekel escribe dos obras: “La mujer frígida [*Die Geschlechtskälte der Frau*]. Psicopatología de la vida amorosa de la mujer» y “La impotencia en el hombre [*Die Impotenz des Mannes*]. Las perturbaciones en la función sexual masculina».

102 Frase que encontramos repetida en Freud (1992e, p. 176), en Marysi Choisy (1961, pp. 59, 61) y en Reich (1932, p. 78).

103 Para la conceptualización de la prostitución en Lacan (2003b, p. 674); (1999, pp. 335-336); (2007, p. 104); (s/f, p. 204). Para la conceptualización de la prostitución en Reich (1932, pp. 62-63; 78-79); (1936, p. 32); y (1989, p. 121).

En otras palabras, el psicoanálisis despolitiza cuando intenta responder a la pregunta en torno a *qué es la subjetivación masculina prostituyente*, y en torno *cómo se emplaça la producción o fabricación social de deseo prostituyente en los varones*. Con el psicoanálisis en su versión institucional quedamos eternamente atrapados dentro del análisis personalista de la biografía individual (lo que Freud llama «*Lebensgeschichte*») y de los sucios secretitos familiares (eso que Freud llama ‘la novela familiar’ o «*Familien-roman*») en torno a Edipo, sea un Edipo de heterosexual o un Edipo de homosexual, etcéteras. Y con el psicoanálisis en su versión freudo-marxista quedamos atrapados dentro de la hipótesis represiva y de las explicaciones relativas a la “moral sexual» burguesa y a la “ideología» clasista que desvían engañosamente nuestras necesidades, intereses, satisfacciones y placeres sexuales hacia unas metas, fines y objetos de deseo (relaciones objetales) que “en última instancia» nos imponen el neoliberalismo y la economía del capital (es el capitalismo quien hace de nuestra sexualidad una mercancía más).

Contra ambas posiciones se levanta la resistencia del esquizo-análisis de Guattari y Deleuze, planteándonos que:

(1) En sí mismo, el deseo no está llamado a invertir siempre y por defecto a las figuras familiares (que, en rigor, son terminales o micro-aparatos de captura)¹⁰⁴, sino que en todo caso es atenazado (*triangulado*) para acabar haciéndolo.

(2) Que el deseo no tiene que ver con la familia conyugal cerrada y monogamizada que juega al teatro del Edipo (pues el deseo es huérfano, no tiene ni padre ni madre ni nada)¹⁰⁵, sino que en todo caso el patriarcado

104 Guattari (2017, p. 31): «Para los psicoanalistas tradicionales, por el contrario, todo tiene que ver siempre con las mismas funciones paternas y maternas, siempre en el mismo triángulo. Para ellos tanto el padre que va al Banco como el que trabaja en una oficina, el inmigrante, el que es un parado, el alcohólico, son todos *el mismo padre*. El padre no es otra cosa que un elemento en un sistema relacional indeterminado». Cf. Deleuze (1968, pp. 139-140): «No hay término último, nuestros amores no remiten a la madre [*nos amours ne renvoient pas à la mère*]. [...] Los personajes parentales no son los términos últimos de un ‘sujeto’, sino los términos medios de una intersubjetividad, para sujetos diferentes».

105 Guattari/Deleuze (1992, pp. 371, 455): «El inconsciente del esquizo-análisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*Il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]. [...] El inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia».

capitalista *subordina* la producción deseante huérfana dentro del código edípico de la producción familiar (devenida subconjunto privado), reorganizando los papeles sociales patriarcales pre-existentes bajo la nueva forma de las ‘personas’ individuales, que devienen funciones, imágenes de imágenes, simulacros (Edipo y la familia hacen que el deseo invista de manera reaccionaria el campo social)¹⁰⁶.

(3) Que el deseo desconoce la negación, y, consecuentemente, no está atado a la Ley¹⁰⁷ (ni tampoco la Ley es constitutiva del deseo)¹⁰⁸, ni mucho menos está estructurado como lenguaje, sino que en todo caso (y gracias a una serie de instituciones y agentes sociales de poder) es *fabricado en la anti-producción* para acabar siendo estructurado así¹⁰⁹; por lo tanto, toda la analítica y la política del ‘significante’ instauran a la vez

106 Guattari/Deleuze (1992, p. 312): «La madre como simulacro de ‘territorialidad’ y el padre como simulacro de ‘ley’ despótica, con el yo cortado, escindido, castrado [*le moi coupé, clivé, castré*], son los productos del capitalismo. [...] La posición familiar es tan sólo un estímulo para la catexis del campo social por el deseo: las imágenes *familiares* sólo funcionan abriéndose sobre imágenes *sociales* a las que se acoplan (o se enfrentan) en el curso de luchas y compromisos; de tal modo que lo cargado a través de los cortes y segmentos de familias son los cortes económicos, políticos, culturales del campo en el que están hundidos. [...] La familia se ha convertido en el lugar de retención y de resonancia [*de rétention et de résonance*] de todas las determinaciones sociales. Pertenece a la catexis reaccionaria del campo capitalista aplicar todas las imágenes sociales a los simulacros de una familia restringida, de tal manera que, en todas partes, ya no se halla más que el padre-madre: esa podredumbre edípica [*cette pourriture oedipienne*] adherida a nuestra piel. “Sí, he deseado a mi madre y he querido matar a mi padre» (un solo sujeto de enunciación, Edipo, para todos los enunciados capitalistas, y, entrambos, el corte de doblamiento, de proyección, la castración)».

107 Guattari/Deleuze (1992, p. 247): «La fuerza y la serenidad con que Lacan vuelve a conducir el significante a su fuente, a su verdadero origen (la edad despótica), y monta una máquina infernal que suelda el deseo a la ley [*monte une machine infernale qui soude le désir à la loi*], ya que, bien mirado, piensa, es bajo esta forma que el significante concuerda con el inconsciente y produce en él efectos de significado».

108 Foucault (1994b, p. 109).

109 Guattari (2017, p. 416): «“El inconsciente está estructurado como lenguaje», nos dice Lacan. ¡Claro! Pero, ¿quién lo ha estructurado así? Pues la familia, la escuela, el regimiento, el cine, la psiquiatría y el psicoanálisis. Una vez abatido [...], entonces, sí, acaba estando estructurado como lenguaje».

un sistema de terror¹¹⁰ y un sistema de deuda infinita¹¹¹ en el seno del inconsciente.

(4) Que aún cuando pueda decirse que el ‘gran Otro’ de Lacan es el Otro social, ese ‘otro’ social no tiene nada que ver ni con la madre (territorialidad, naturaleza) ni con el padre (Ley, cultura), ni con imágenes (imágenes), símbolos, metonimias, metáforas familiares, sino con lo no-familiar o lo extra-familiar (*la différence sociale*)¹¹² que hace a la organización actual del campo social patriarcal estatal y capitalista.

110 Guattari/Deleuze (1992, pp. 290-291): «[El significante es] este enorme arcaísmo despótico [*archaïsme despotique*] que a tantos de nosotros hace gemir y doblegar, y que otros utilizan para instaurar un nuevo terrorismo [*un nouveau terrorisme*], convirtiendo el discurso imperial de Lacan en un discurso universitario de mera cientificidad, esa “cientificidad” tan apropiada para realimentar nuestras neurosis, para agarrotar una vez más al proceso, para sobre-codificar Edipo por la castración, encadenándonos a las funciones estructurales actuales de un déspota arcaico desaparecido. Pues, de seguro, ni el capitalismo, ni la revolución, ni la esquizofrenia, pasan por las vías del ‘significante’, incluso y sobre todo en sus violencias más extremadas [*ni le capitalisme, ni la révolution, ni la schizophrénie ne passent par les voies du signifiant, même et surtout dans leurs violences extrêmes*]»

111 Guattari/Deleuze (1992, p. 254): «El imperialismo del significante, la necesidad metafórica o metonímica de los significados (con lo arbitrario de las designaciones), asegura el mantenimiento del sistema y hace que un Nombre suceda a un Nombre, una dinastía a otra, sin que cambien los significados, ni que sea reventado el muro del significante».

112 Guattari/Deleuze (1992, pp. 425-426): «El ‘gran Otro’ [*Le grand Autre*], indispensable para la posición de deseo, ¿no será el ‘Otro social’ (la diferencia social) [*l’Autre social, (la différence sociale)*], aprehendida y catexizada como no-familia en el seno de la misma familia? La ‘otra clase’ no está en modo alguno prendida por la libido como una ‘imagen de la madre’ (magnificada o miserabilizada), sino como lo extraño, no-madre, no-padre, no-familia, índice de lo que hay de no-humano en el sexo, y sin lo cual la libido no se montaría sobre sus máquinas deseantes. La lucha de clases pasa por el meollo de la prueba del deseo [*La lutte de classe passe au coeur de l’épreuve du désir*]. La novela familiar no se deriva de Edipo: Edipo se deriva de la novela familiar y, por ello, del campo social. [...] Desde el principio nos preguntamos si la libido conoce el ‘papá-mamá’, o si por el contrario ella hace funcionar a los ‘padres’ como cualquier otra cosa, como agentes de producción [*agents de production*] en relación con otros agentes en la producción social deseante. Desde el punto de vista de la catexis libidinal, los padres no están tan sólo abiertos sobre el ‘otro’, ellos mismos están recortados y desdoblados por el ‘otro’, que los des-familiariza (según las leyes de la producción social y de la producción deseante). La propia ‘madre’ funciona como mujer rica o mujer pobre, criada o princesa, bella jovencita o mujer vieja, animal o santa virgen, y ambas a la vez [*la mère fonctionne elle-même comme femme riche ou femme pauvre, bonne ou princesse, jolie fille ou vieille femme, animal ou sainte vierge, et les deux à la fois*]. Contra Lacan, cf. Guattari (2015, pp. 72, 84, 87ss, 148, 260); y (1996, pp. 54, 61-62, 65, 91-94).

Por el contrario, lo que nuestros análisis psico-sexo políticos necesitan es una concepción de la *subjetivación* masculina y del *deseo* sexual masculino nueva, capaz de desmarcarse de todas estas sobrecargas psicoanalíticas morales, familiaristas, juristicistas y economicistas que tiñen los análisis y las prácticas (clínicas, institucionales, políticas, y psico-sexuales). Creemos que este aporte de novedad radical y emancipatoria se encuentra en el trabajo de Guattari y Deleuze, en cuanto que nos invitan a considerar al deseo como *huérfano* (anti-familiarista y anti-conyugal), *anarquista o ácrata* (anti-jerarquía y anti-autoridad), *ateo* (anti-trascendencia), *revolucionario* (anti-patriarcal, anti-colonial y anti-falo), y *molecularmente transexuado* (anti-falo).

¿Cuál es, entonces —y una vez que nos libramos de todas estas sobrecargas—, el *quid* del deseo masculino, su diagramatismo o metabolismo inmanente, su *ratio* interna?

Podemos animar la siguiente respuesta: tal y como es producto-producido por el patriarcado estatal y capitalista, que en sí mismo es un ‘socius’ irremediablemente prostituyente, el deseo masculino —y, por tanto, un diagrama o metabolismo machirulo o masculinizante en el deseo de cualquiera— *deviene deseo de poder*; pero ‘poder’ no en un sentido abstracto, sino en términos de depotenciación anti-productiva, y por tanto, en términos (violentos) de auto-goce, sujeción, dominación, disciplinamiento, tortura, pero también en términos (más sutiles y refinados) de control, dirección, gobierno, integración, normalización tanto del deseo de las mujeres, trans, travestis, intersex, como así también del cuerpo psico-sexuado y del uso de los placeres. Deseo de poder que no adquiere siempre y necesariamente la forma negativa de la represión, sino que es primordialmente positivo, es decir, que fluye y agencia: que produce, reproduce, registra y consume tanto en el nivel molar y como en el molecular.

Gubernamentalidad falocrático-patriarcal prostituyente: todo un placer en (y por) el ejercicio de un poder en términos de gobierno, dirección y autoridad vertical y jerárquica. Foucault dice en 1976 que «el poder funciona como un mecanismo de señuelo» (*mécanisme d'appel*), porque «atrae y extrae» (*il attire, il extrait*) aquellas extrañezas «sobre las que vela»; es decir que «el placer se difunde sobre el poder que lo persigue» (*le plaisir diffuse sur le pouvoir qui le traque*), y viceversa: «el poder se asienta sobre el placer que acaba de develar» (*le pouvoir ancre le plaisir qu'il vient de débusquer*). En otras

palabras, hay una co-determinación recíproca de «doble impulsión» (*double impulsión*) mutua entre placer y poder (1994b, pp. 61-62).

El campo de la sexualidad y del uso de los placeres se convierte —gracias a la masculinidad y al deseo prostituyentes— en un campo que posibilita el crecimiento (en extensión y en intensidad) del falo-fiolo poder, y a su vez, el falo-fiolo poder suscita, incita, convoca, atrae con su anzuelo a todas las formas de la sexualidad y a todos los usos de los placeres, incluso, a aquello que hasta ayer eran tenidos por ‘perversos’ y ‘prohibidos’. Este es el modo de su metabolismo y diagramatismo:

Proliferación de las sexualidades por la extensión del poder: aumento del poder al que cada una de las sexualidades regionales ofrece una superficie de intervención: este encadenamiento, sobre todo a partir del siglo XIX, está asegurado y re-transmitido [*assuré et relayé*] por las innumerables ganancias económicas que —gracias a la mediación de la medicina, de la psiquiatría, de la *prostitución* y de la *pornografía*— se han conectado a la vez sobre la desmultiplicación analítica del placer y el aumento del poder que lo controla. ‘Poder’ y ‘placer’ no se anulan: no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan [*ils se poursuivent, se chevauchent et se relancent*]. Se encadenan según mecanismos complejos y *positivos* de excitación y de incitación [*selon des mécanismes complexes et positifs d’excitation et d’incitation*] (Foucault, 1994b, pp. 61-62).

Todas las formas y los cambios de forma posibles (*metamorfosis*) que constituyen las diferentes posibilidades de la subjetivación masculina —capitalista o proletario, proletariado o cognitariado, trabajador o parado, explotador o explotado, colonialista o colonizado, nativo o extranjero, con o sin discapacidad, etcéteras— no son sino nudos, puntos, posiciones, bisagras, pasajes en el flujo de un mismo *metabolismo* andromórfico patriarcal prostituyente. Cada varón o masculinidad bien normalizada e integrada, sea cual sea el punto o la posición en que se encuentre dentro del esquema de las jerarquías y verticalidades, sea cual sea la porción de poder que se le haya asignado (o que su situación, rol, papel le asigne), sea cual sea su lugar dentro del esquema de la productividad económica y social (división del

trabajo), y sean cuales sean las ideas partidocráticas (la ideología) que albergue en su cabeza o en su corazón (sea reaccionario, reformista, o revolucionario), está producido *para investir* con una carga positiva al campo social andromórfico, falológico, falométrico y patriarcal (mega-red de alianzas de falo-fiolo poder) que lo ha producido; y para investir de una manera falo-fiola el cuerpo psico-sexuado y el deseo de las mujeres.

Pues, en efecto, el ejercicio del deseo masculino, la auto-percepción masculina del propio cuerpo y de su genitalidad, el uso del cuerpo masculino psico-sexuado, y el uso masculino de los placeres *cargan eróticamente* el ‘socius’ patriarcal tal y como ya existe (sea éste capitalista o socialista), independientemente de las ‘ideas’ e ‘ideologías’ que aniden en la conciencia masculina. Se trata de toda una libido que pasa por diversas metamorfosis (*métamorphoses*). Foucault, Guattari y Deleuze nos decían lo siguiente:

La sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus *dossiers*, como un juez hace Justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo [*dont la bourgeoisie encule le prolétariat*] al proletariado, etc. No hay necesidad de pasar por “metáforas”: no hay más que la libido que pasa por metamorfosis [*par des métamorphoses*]. [...] No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito hagan calentar [*font bander*] a personas que no son sólo banqueros» (1992, pp. 348; 124).

«El poder tiene una carga erótica [*une charge érotique*]. [...] Este problema es realmente muy difícil y quizás no ha sido suficientemente estudiado (ni siquiera por Reich). ¿Qué es lo que hace que el poder sea *deseable* [*désirable*] y efectivamente *deseado* [*désiré*]? Podemos ver claramente los procesos por los que esta erotización se transmite, se refuerza, etc. Pero, para que la erotización se afiance, *el apego al poder* (la aceptación del poder por aquellos sobre quienes se ejerce) *debe ser ya erótico* (Foucault, 1994a, T2, pp. 652, 656)¹¹³.

113 Se trata de una entrevista de 1974 titulada “Anti-Retro”. También Guattari/Deleuze hacen una crítica al freudo-marxismo de Reich, porque «*il ne va pas encore assez loin*» (no va lo suficientemente lejos) (1992, pp. 372-373).

Los varones piensan que las mujeres solo pueden experimentar ‘placer’ [*éprouver de plaisir*] a condición de reconocerlos *como amos* [*qu’elles les reconnaissent comme maîtres*] (Foucault, 1994a, T4, p. 332).

Es en este sentido, la analítica del sexo-poder y del deseo de poder masculino que nos propone el esquizo-análisis de Guattari/Deleuze ha de partir necesariamente de un permanente análisis relativo a *cómo producimos* nuestros agenciamientos colectivos de deseo (y no sólo de interés), y por tanto, relativo a *cómo trazamos* nuestras relaciones y nuestras alianzas masculinas: desde las alianzas intra-familiares, pasando por las alianzas laborales, amistosas, intelectuales, profesionales, y las que se cocinan entre militantes (dentro de los colectivos, grupos, orgas y partidos):

Buscamos de qué modo *funcionan* esas máquinas deseantes, de qué modo catexizan y sub-determinan las máquinas sociales que a gran escala constituyen. De ese modo llegamos a las regiones de un inconsciente productivo, molecular, micrológico o micro-psíquico [*un inconscient productif, moléculaire, micrologique ou micropsychique*], que ya no quiere ‘decir’ nada y ya no ‘representa’ nada. [...] Pues las máquinas deseantes son exactamente eso: la microfísica del inconsciente [*la microphysique de l’inconscient*], los elementos del micro-inconsciente. [...] La libido, energía de la máquina deseante, inviste como sexual toda diferencia [*investit comme sexuelle toute différence*] social, de clase, de raza, etc., ya sea para garantizar en el inconsciente el muro de la ‘diferencia sexual’, ya sea, al contrario, para reventar este muro, abolirlo en el ‘sexo no-humano’ [*pour faire sauter ce mur, l’abolir dans le sexe non-humain*] (G/D, 1992, pp. 216, 485).

Por defecto, sabemos que el *tipo* y el *modo* de investimento (catexis) masculino de deseo está fabricado para permanecer (gozosamente) orbitando en una economía subjetiva recentrada sobre el Falo —sucedáneo

del pene (aún cuando se afirme lo contrario)¹¹⁴—, así como en una economía libidinal recentrada, por un lado, sobre la ‘posesión’ carnal (penetración), y por el otro, sobre un anhelo de ‘satisfacción’ considerado bajo la lógica de la ‘necesidad’¹¹⁵ y bajo la lógica de un ‘placer’ de descarga (eyaculación) orgástico-genital. Esta anti-producción *fiola* de la libido sexual conduce a un ejercicio cotidiano y normalizado (fiolizante) de la sexualidad masculina recentrado en «el sexo humano», cuyos *efectos psico-políticos* más evidentes son: libidinizar los genitales y, a la vez, genitalizar (o carnalizar) la sexualidad; juridizar la sexualidad así carnalizada (codificarla y capturarla según el dogma del ‘contrato consentido’); reducir la sexualidad al coito orgástico-genital (según el modelo de la penetración y la descarga eyaculatoria); colocar al campo de la sexualidad bajo el modelo de la fiesta y del culto al placer¹¹⁶. Acaso Wilhelm

114 Para la idea de que el Falo no es ni el pene ni el clitoris: cf. Lacan (2003b, p. 669); André (2014, p. 39). Sin embargo, Deleuze nos muestra que si el Falo constituye la «Imagen» que opera como *distribuidora, integradora y agenciadora global* por excelencia —siendo el «significante privilegiado» y el órgano simbólico (*«organe symbolique»*)—, es precisamente porque se encuentra colocado en una relación directa con la zona genital, y particularmente con el pene, en tanto que órgano socialmente privilegiado (cf. 1969, pp. 229-233). Además, Deleuze observa que el Falo actúa como asignador permanente de la posición, de la identificación, y de la auto-percepción sexual, pues: «antes de la oposición de los sexos (determinada por la posesión o la privación *del pene*), está la pregunta del falo, que *determina* en cada serie la posición diferencial de los personajes sexuados» (cf. 1968, p. 141). Para una denuncia contra la falsa diferencia entre pene/falo, cf. Eribon (2008, p. 41) y MacKinnon (2014, p. 97). Para una defensa (abiertamente anti-deleuzeana) del falo como «órgano sin cuerpo», cf. Žizek (2006, pp. 107-114). Para una caracterización lacano-deleuziana positiva del falo (como «objeto virtual») que no remitiría al pene-órgano (aunque desconectada de una crítica contra el orden simbólico *patriarcal* que instituye al falo como significante privilegiado en el acceso a la subjetivación), cf. Osswald (2022, pp. 44-47).

115 Cf. Pollán, Ana (2020): «El sexo es un deseo, no una necesidad. Sin cobijo o alimento, las personas nos morimos; sin tener relaciones sexuales, no. Por eso, no es exigible que el deseo de placer sexual sea satisfecho a cualquier precio, mucho menos a causa del doblegar y someter a otra». Cf. asimismo, Guattari/Deleuze (1992, pp. 32, 34, 36): «Si el deseo es productor, sólo puede serlo en la realidad y de realidad. [...] No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario: son las necesidades las que se derivan del deseo [*sont les besoins qui dérivent du désir*]. [...] Sólo hay el deseo y lo social, y nada más; la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la re-producción social son producidas por el deseo».

116 Deleuze (2003, pp. 119-120): «No puedo otorgar al ‘placer’ ningún valor positivo, puesto que entiendo que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo [*le plaisir interrompre*

Reich sea, más que nadie, el paladín de esta sexualidad aplastada bajo el modelo orgástico-genital.

Por el contrario, el triple grito despatriarcal y descolonial anti-edípico y anti-falo-fiolo (esquizo-analítico y ecosófico) dice, en primer lugar, que «*Le phallus n'a jamais été l'objet ni la cause du désir*» (el falo nunca ha sido el objeto ni la causa del deseo)¹¹⁷; en segundo lugar, que «*Non pas certes qu'il suffirait d'investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires*» (no es verdad que bastaría con invertir a la mujer pobre, la criada o la puta, para tener amores revolucionarios)¹¹⁸; y en tercer lugar, que se trata del deseo y no de la fiesta («*le désir, pas la fête*»)¹¹⁹.

Así, la subjetivación y el deseo masculino, en su devenir normalizado, adquieren el rostro del fiolismo inmanente, y por lo tanto, surcan una línea libidinal o de devenir *inclinada* hacia aquello que Guattari/Deleuze llaman, alternativamente, una catexis social «segregativa», «sedentaria», «bi-univocizante, de tendencia reaccionaria o fascista», por oposición a la catexis social «nómada, polívoca, de tendencia revolucionaria» o «esquizoide revolucionaria» (*schizoïde révolutionnaire*)¹²⁰. Una masculinidad productora

le procès immanent du désir]; veo el placer del lado de los estratos y de la organización. Y el movimiento por el cual se presenta al 'deseo' como si estuviera sometido *desde su interior* a la 'Ley' es el mismo movimiento por el cual se le presenta escandido *desde el exterior* por los 'placeres'; en ambos casos hay una negación [*il y a négation*] de un campo de inmanencia propio del deseo. [...] Y desde mi punto de vista, es del mismo modo que el deseo se relaciona con la Ley de la carencia y con la Norma del placer [*la loi du manque et à la norme du plaisir*].

117 Guattari/Deleuze (1992, p. 428).

118 Guattari/Deleuze (1992, p. 438).

119 Guattari/Deleuze (1992, p. 138). Cf. asimismo, Parnet/Deleuze (1996, pp. 119, 125): «Al hablar de 'deseo' nosotros no pensábamos ni en el placer [*plaisir*] ni en sus fiestas [*fêtes*]. [...] Pero también es cierto que [el placer] viene a interrumpir el proceso del deseo como constitución de un campo de inmanencia. Nada más significativo a este respecto que la idea de un "placer-descarga" [*plaisir-décharge*]: obtenido el placer, tendríamos al menos un poco de "tranquilidad" antes de que el deseo renazca. En el culto del 'placer' hay mucho odio o mucho miedo respecto al deseo [*Il y a beaucoup de haine, ou de peur à l'égard du désir, dans le culte du plaisir*]. [...] Es el mismo error el que relaciona al deseo con la Ley de la carencia y con la Norma del placer [*la Loi du manque et à la Norme du plaisir*] [...] Si el deseo "carece" esencialmente de algo, es porque se continúa relacionándolo con el placer, con la obtención de un placer. [...] Los tres contrasentidos sobre el deseo son: relacionarlo con la carencia o la ley [*le manque ou la loi*]; con una realidad natural o espontánea; con el placer o incluso y sobre todo con la fiesta [*avec le plaisir, ou même et surtout la fête*].»

120 Guattari/Deleuze (1992, pp. 405, 441, 444).

y reproductora de aquello que Foucault llama modo de vida fascista (por oposición a una vida no-fascista), o de aquello que en *Mil Mesetas* (1980) adquiere el modo de una subjetivación de tipo ‘agujero negro’ («*trous noirs*»), o que en *Rizoma y Árbol* (texto guattariano de 1990) adquiere el nombre de «política de agujero negro», y que procede así:

Dame tu proceso, dame los rasgos particulares de tus materias de expresión, dame puntos de singularidad y yo los haré girar alrededor de un eje que los impotenciará, que los ritualizará, los codificará, delimitará las conexiones permitidas (las que tienen derecho a reproducirse) y aquellas que están prohibidas (que constituyen una amenaza de línea de fuga)¹²¹.

En un texto de 1980 Guattari planteaba que «el capitalismo se apodera de los seres humanos desde su interior», es decir, que nuestra «alienación (por medio de ‘imágenes’ e ‘ideas’) no es más que un aspecto de un sistema general de sometimiento de los modos fundamentales de semiotización (tanto individuales como colectivos)», y por lo tanto, que los individuos somos «“equipados” con modos de percepción, o de normalización del deseo, al mismo título que las fábricas, las escuelas, los territorios»¹²².

Por lo tanto, una politización ecosófica y auto-emancipatoria de la producción de subjetivación y deseo masculino debe ir de la mano de toda una problematización relativa a la Psico-Política Sexual, tanto en el orden de lo macro-social como en el orden de lo micro-social, de las relaciones cotidianas, familiares, afectivas, de las prácticas sexuales y eróticas, de los modos de percepción, de sensibilidad, de semiotización, de nuestras relaciones con nuestro cuerpo psico-sexuado y con el cuerpo de los demás:

La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural [*une authentique révolution politique, sociale et culturelle*] que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Pero

121 Guattari (2015, p. 410).

122 Guattari (2004, p. 95).

esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles ‘a gran escala’, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo. [...] La ‘ecosofía social’ consistirá, pues, en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera. [...] Por su parte, la ‘ecosofía mental’ se verá obligada a reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los “misterios» de la vida y de la muerte (Guattari, 2004, pp. 13-14, 21-22).

Pues, en efecto, es necesario emplazar las luchas en un nivel que es transversal al nivel de las luchas de clase (*«transversal à ce lui des luttes de classe»*), a saber: el nivel de «las relaciones varón/mujer» (*«celui des rapports homme/femme»*)¹²³.

Si verdaderamente «el falocentrismo es la dictadura sobre las máquinas deseantes» de todo el mundo a escala planetaria y ecosistémica es porque el Falo es una sentencia de muerte que «anuncia la muerte del deseo» —hace que el deseo no se fugue hacia su polo nómada, abolicionista y esquizo-revolucionario creador de realidad—, haciendo que todos los flujos libidinales «entren y vibren al servicio del triángulo [edípico] bajo la ley fálica». Así es como nuestra subjetivación se falo-fioliza sobre «el ser-para-el-falo», que no es sino «la ilusión de la conciencia impotenciada [y] el prototipo de subjetividad castrada», incapaz de vivir sin castrar e impotenciar también a los demás¹²⁴.

Ahora bien, ante la pregunta acerca de si la recomposición subjetiva y la liberación auto-emancipatoria y radical ha de pasar, forzosamente, por los viejos ritornelos sobre «la necesidad» del Estado orgánico, sobre el “Estado presente» (del tipo Estado Benefactor o keynesianismo extremo), sobre la generación de “nuevos consensos sociales», sobre “nuevos contratos de ciudadanía responsable» (sucedáneos neo-arcaístas del viejo *New Deal*), o sobre “la liberación por la ampliación de los derechos» (adjunción de axiomas), Guattari nos responde, hasta el final de su vida, por la negativa ácrata.

123 Guattari (2004, p. 19).

124 Guattari (2019, pp. 344-346).

Negativa ácrata que no tiene nada que ver con renunciar a la lucha¹²⁵, ni con renunciar a nuestros derechos (o renunciar a combatir en el plano jurídico de los axiomas estatales)¹²⁶; por el contrario, se trata de un llamamiento ácrata positivo a no reducir nuestras resistencias y reivindicaciones únicamente al nivel del ‘programa mínimo’, así como de pasar a la acción directa de imaginar y de crear colectivamente nuevos modos de organización (en sentido despatriarcal, descolonial, anti-edípico, anti-falo-fiolo, anti-capitalista) basados en relaciones de poder en términos de auto-gobierno colectivo horizontal, directo, polifónico, auto-gestivo, co-organizado, confederado, transversalizados rizomáticamente (multiplicando por todos lados los centros de gestión y administración local y de base sin hacerlos depender de una instancia central, vanguardista, trascendente).

No podemos abandonarnos ciegamente a los tecnócratas de los aparatos de Estado [*aux technocrates des appareils d'État*] para controlar las evoluciones y conjurar los peligros en esos dominios, regidos, en lo esencial, por los principios de la ‘economía del beneficio’. [...] Ahora bien, esta reconstruc-

125 Deleuze (1993, p. 166): «En todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha [*renoncer au combat*], es un vacío de la voluntad [*néant de volonté*] lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte [*un culte de la mort*].»

126 Todavía en 1991 Guattari/Deleuze decían: «¿Cabe decir que la filosofía se reterritorializa en el Estado democrático moderno y en los Derechos del Hombre? [...] Ahora bien, los ‘modelos de realización’ pueden ser muy variados (democráticos, dictatoriales, totalitarios...), pueden ser realmente heterogéneos, y no por ello son menos isomorfos en relación con el Mercado mundial. [...] Los Derechos del Hombre son axiomas: pueden co-existir con muchos más axiomas del Mercado (particularmente en relación con la seguridad de la propiedad) que, más que atacarlos, los ignoran o los dejan en suspenso. [...] ¿Qué social-democracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los Derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático [*Les droits ne sauvent ni les hommes ni une philosophie qui se reterritorialise sur l'Etat démocratique*]» (2005, pp. 98, 102-103). Cf. Guattari/Deleuze (1980, p. 588): «Esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas [*la lutte au niveau des axiomes*] carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, el aborto, el cupo laboral; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas [*lutte des masses et des minorités opprimées*] en las regiones del Este o del Oeste...). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el ‘índice’ de otro combate coexistente [*ces luttes sont l'indice d'un autre combat coexistant*].»

ción no depende tanto de reformas ‘desde arriba’ [*des réformes de sommet*], Leyes, decretos, programas burocráticos, como de la promoción de *prácticas innovadoras*, la *proliferación de experiencias alternativas*, centradas en el respeto de la ‘singularidad’ y en un trabajo permanente de producción de subjetividad *que se autonomicen al articularse convenientemente con el resto de la sociedad* (Guattari, 1989, pp. 32-33, 57).

Asimismo, se trata de un llamamiento ácrata a crear colectivamente nuevas críticas y clínicas que ya no pasen ni por los especialistas o profesionales, ni por representantes («*En finir avec les porteparole*»)¹²⁷, ni por interpretadores, ni por el contrato, ni el dinero, ni el diván, ni la transferencia-contratransferencia, ni la mercantilización. Acabar con la masacre contra el cuerpo psico-sexuado; abolir el sexo humano (o concepción andromórfica del sexo, la sexualidad y el uso de los placeres); abolir la sexualidad oficial y la producción oficial de deseo (falo-fiolizado).

Bibliografía.

- AA.VV. (1765), “Hermaphrodite», en: *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 8, Neufchatel: Samuel Faulche & Co., Libraires et Imprimeurs.
- AA.VV. (1765), “Viol/Violement/Violation», en: *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 17, Neufchatel: Samuel Faulche & Co., Libraires Et Imprimeurs.

127 Foucault (1994a, T4, 87): «Yo me guardo mucho de hacer la Ley [*Je me garde bien de faire la loi*]. Trato más bien de *plantear problemas*, agitarlos, mostrarlos en una complejidad tal que consiga hacer callar a los ‘profetas’ y los ‘legisladores’ (todos los que hablan “por» los demás y “sobre» los demás [*tous ceux qui parlent pour les autres et en avant des autres*]). [...] Lo que yo querría facilitar es todo un trabajo social dentro del cuerpo mismo de la sociedad y sobre ella misma. Querría participar en persona en ese trabajo sin delegar responsabilidades [*sans déléguer de responsabilités*] a ningún “especialista” (y a mí mismo menos que a nadie). [...] Mi papel es el de plantear verdaderamente los problemas, con efectividad: plantearlos con el mayor rigor posible, con la mayor complejidad y dificultad, a fin de que una solución no surja de improviso de la cabeza de algún intelectual reformador [*intellectuel réformateur*] y ni siquiera de la cabeza del buró político de un Partido [*dans la tete du bureau politique d'un Parti*]. [...] Hay que acabar de una vez con los portavoces [*En finir avec les porteparole*].».

- AA.VV. (1780), "Sexe», en: *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 30, Berna/Lausanne: Sociétés typographiques.
- André, Jacques (2014), *La sexualidad masculina*, Nueva Visión, Bs. As.
- Baudelaire, Charles (1944), *La Farfarlo* (1857), Emecé, Bs. As.
- Bodin, Jean (1985), *Los seis libros de la República* (1576), Madrid: Tecnos.
- Choisy, Marysi (1961), *Psychoanalysis of the Prostitute*, Philosophical Library Inc, New York.
- Clastres, Pierre (1974), *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Les Éd. de Minuit, Paris.
- Connell, Raewyn (2005), *Masculinities* (1995), California: University of California Press.
- Deleuze, Gilles (1967), *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Les Éd. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et Répétition*, Presses Univ. de France, Paris.
- Deleuze, Gilles (1969), *Logic du sense*, Les Ed. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1969), *Logic du sense*, Les Éd. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1983), *Nietzsche et la Philosophie* (1962), Presses Univ. de France, Paris.
- Deleuze, Gilles (1990), *Pourparlers*, Les Ed. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (1993), *Critique et Clinique*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2002), *L'Île Déserte. Textes et Entretiens (1953-1974)*, Les Éd. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2003), *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens(1975-1995)*, Les Éd. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2005), *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (1971-1979), Bs. As.: Cactus.
- Deleuze, Gilles (2014), *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II* (1986), Bs. As.: Cactus.
- Deleuze, Gilles (2015a), *La Subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III* (1986), Bs. As.: Cactus.
- Deleuze, Gilles (2015b), *Lettres et Autres Textes*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2017), *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (1979-1980), Bs. As., Cactus.
- Demóstenes (2011), *Juicio contra una prostituta*, Errata Naturae, Madrid.

- Descartes, René (1945), *Cartas sobre la Moral* (1643-1650), La Plata: Yerba Buena.
- Descartes, René (1964), *Les Passions de L'Ame* (1649), París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Descartes, René (1997), *Las pasiones del alma* (1649), Madrid, Tecnos.
- Devereux, Georges (1983), *Baubo: La Vulve Mythique*, Paris: Jean-Cyrille Godefroy.
- Devereux, Georges (1984), *Baubo: la Vulva mítica* (1983), Barcelona: Icaria.
- Diderot/D'Alambert (1998), *Artículos políticos de la Enciclopedia* (1750-1765), Madrid: Tecnos/Alaya, 1998.
- Eribon, Didier (2008), *Escapar al psicoanálisis*, Ed. Bellatierra, Barcelona.
- Farge, Arlette & Foucault, Michel (2014), *Le désordre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle* (1982), Paris: Éditions Gallimard.
- Farge, Arlette & Zemon Davis, Natalie (1993), "Disidencias», en: Perrot, Michelle & Duby, Georges (Dir.) (1993), *Historia de las Mujeres. Tomo 3*.
- Fichte, Johann (1908), *Grundlage Des Naturrechts Nach Principien Der Wissenschaftslehre* (1796-97), en: *Fichtes Werke*, Band 2, Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Fichte, Johann (2005), *Ética. O El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798), Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (1954), *Maladie mentale et personnalité*, Presses Univ. de France, Paris.
- Foucault, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1994a), *Dits et Écrits. Tome I, II, III, IV* (1954-1988), Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b), *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir* (1976), Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard/Seuil, Paris.
- Foucault, Michel (1999), *Les Anormaux*. Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2001), "El sujeto y el poder» (1982), en: Dreyfus & Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bs. As.: Nueva Visión.

- Foucault, Michel (2003), *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2014), *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la justicia* (1981), Bs. As.: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2018a), *Histoire de la Sexualité IV. Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2018b), *La sexualité. Cours donnés à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité. Cours donnés à l'université de Vincennes (1969)*, Gallimard/Seuil, Paris.
- Freud, Sigmund (1992b), "El sepultamiento del complejo de Edipo» (1924), en: *Obras Completas. Volumen 19*, Bs. As.: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992c), "Sobre la sexualidad femenina»(1931), en: *Obras Completas. Volumen 21*, Bs. As.: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992d), "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la Psicología del Amor, I)», en: *Obras Completas. Volumen 11*, Amorrortu, Bs. As.
- Freud, Sigmund (1992e): "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)» (1912), en: *Obras Completas. Volumen 11*, Bs. As.: Amorrortu.
- Guattari, Félix (1973), "Pour en finir avec le massacre du corps», en: AA.VV., *Trois milliards de pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités, Recherches*, N° 12, Paris.
- Guattari, Félix (1989), *Les trois écologies*, Edit. Galilée, Paris.
- Guattari, Félix (1996), *Caosmosis*, Manantial, Bs. As.
- Guattari, Félix (2004), *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guattari, Félix (2013), *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles* (1979), Bs. As.: Cactus.
- Guattari, Félix (2014), *Para acabar con la masacre del cuerpo* (1973), en: Revista Fractal, Nro. 69.
- Guattari, Félix (2015), *¿Qué es la Ecosofía?* (1985-92), Bs. As.: 2015.
- Guattari, Félix (2017), *La Revolución Molecular* (1977), Madrid: Errata Naturae.
- Guattari, Félix (2019), *Escritos para El Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*, Bs. As.: Cactus.
- Guattari/Deleuze (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Les Éd. de Minuit, Paris.

- Guattari/Deleuze (1992), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Les Éd. de Minuit, Paris.
- Guattari/Deleuze (2005), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- Guattari/Deleuze (2016c), "Entrevista sobre *El Anti-Edipo*" (1973), en: DELEUZE, *Cartas y otros textos*.
- Guérin, Daniel (2011), *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1946/1968), Bs. As.: Ediciones RyR.
- Guillaumin, Colette (2005), "Práctica del poder e idea de Naturaleza" (1978), en: Falquet, Jules (2005), *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Bs. As.: Brecha Lésbica.
- Hegel, Georg (1911), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820-21), Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg (1917), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Band I, Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Hegel, Georg (1975a), *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1820-21), Bs. As.: Sudamericana.
- Hegel, Georg (1975b), *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid.
- Hegel, Georg (1979), *Sobre las maneras de tratar científicamente el 'Derecho Natural', su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (1802-1803), Madrid: Aguilar.
- Hegel, Georg (1983), *El sistema de la Eticidad* (1803), Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, Georg (1994), *Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, Georg (2006), *Filosofía real*, Madrid: F.C.E.
- Hegel, Georg (2013), "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften" (1802-1803), en: *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, Berlin: Holzinger.
- Hobbes, Thomas (1839), "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body", en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. I*, London: John Bohn.
- Hobbes, Thomas (1839), *Leviathan, or the matter, form, and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. III*, London: John Bohn.

- Hobbes, Thomas (1992), *Behemoth, o el Parlamento Largo*, Madrid: Tecnos.
- Hobbes, Thomas (2000), *Tratado sobre el Cuerpo*, Madrid: Trotta.
- Hobbes, Thomas (2003), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651), México: FCE.
- Hobbes, Thomas (2008), *Tratado sobre el Hombre*, Madrid: UNED.
- Hocquenghem, Guy (2009), *El deseo homosexual* (1972), Editorial Melusina, Tenerife.
- Holbach, Barón de (1773), *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*. Tome Troisième (1773), Londres: s/n.
- Hume, David (1993), *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), Madrid: Alianza.
- Jeffreys, Sheila (2011), *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo* (2009), Bs. As.: Paidós.
- Kant, Immanuel (1870), *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*, Berlin: Verlag von L. Heimann.
- Kant, Immanuel (1988), *Lecciones de Ética* (1775-81), Barcelona: Crítica.
- Kant, Immanuel (1991), *Antropología en sentido pragmático* (1796-98), Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (2009), *La metafísica de las costumbres* (1797), Madrid: Tecnos.
- Kaufman, Michael (1997), “Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres» (1994), en: Valdés, Teresa y Olavarria, José (1997), *Masculinidades. Poder y crisis*, Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Koedt, Anne (2001), *El mito del orgasmo vaginal* (1968), en: Revista Debate Feminista, México, Vol. 23.
- Lacan, Jacques (1995), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Bs. As.
- Lacan, Jacques (1999), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958), Bs. As.: Paidós.
- Lacan, Jacques (2003b), “La significación del falo» (1958), en: *Escritos II*, Siglo XXI, México.
- Lacan, Jacques (2007), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La Angustia* (1962-1963), Bs. As.: Paidós.
- Lacan, Jacques (s/f), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 15. El acto psicoanalítico* (1967-1968), Bs. As.: Ed. Kriptos.

- Leibniz, Gottfried (1904), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704-1765), Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung.
- Leibniz, Gottfried (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704-1765), Madrid: Editora Nacional.
- Lerner, Gerda (1990), *La creación del Patriarcado*, Barcelona: Crítica.
- Locke, John (1990), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), Madrid: Alianza.
- Lonzi, Carla (1975), *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* (1970-1974), Bs. As.: La Pléyade.
- Mackinnon, Catherine (2014), *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el Derecho* (1987), Bs. As.: Siglo XXI.
- Malthus, Robert (1993), *Primer ensayo sobre la población* (1798), Madrid: Alianza/Altaya.
- Marx/Engels (2009), *El Capital. Crítica de la economía política*. T2.V4. (1885), Siglo XXI, Bs. As.
- Mendelssohn, Moses (1991), *Jerusalem, o Acerca del poder religioso y judaísmo* (1783), Madrid: Anthropos.
- Michelet, Jules (1987), *La Bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición* (1862), Barcelona: Akal.
- Mies, María y Shiva (1998), Vandana, *La praxis del Eco-feminismo. Biotecnología, consumo, y reproducción* (1993), Barcelona: Icaria.
- Millett, Kate (1975), *The Prostitution Papers. A candid dialogue* (1971), Frogmore: Paladin Books.
- Montesquieu, Ch.-L. (1831), *De L'Esprit des Lois* (1735), París: Pourrat Frères Éditeurs.
- Montesquieu, Ch.-L. (2000), *El espíritu de las leyes* (1735), Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (1997), *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (1886), Alianza. Bs. As.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2010), *Fragmentos Póstumos (1882-1885). Volumen III*, Tecnos, Madrid.
- Novalis (1948), *Los fragmentos. Los discípulos en Saïs*, Bs. As.: El Ateneo.
- Novalis (1957), "Die Enzyklopädie" (1795-1800), en: *Werke, Briefe, Dokumenten*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.

- Novalis (1976), *La Enciclopedia. Notas y fragmentos* (1795-1800), Madrid: Fundamentos.
- Osswald, Andrés (2022), “El falo y el ‘a’ como precursores sombríos. Deleuze y Lacan en torno a la objetividad trascendental», en: Osswald, Andrés y McNamara, Rafaél (Eds.), *El enigma de lo trascendental. La relación Idea-intensidad*, RAGIF Ediciones, Bs. As.
- Parnet, Claire y Deleuze (1996), Gilles, *Dialogues* (1977), París: Flammarion.
- Platón (1994), *El Político, Critón, Menón* (bilingüe), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Pollán, Ana y Coronado Sopena, Nuria (2020), “Da igual que el putero sea un hombre con discapacidad o sin ella, ambos son déspotas», en: *Público*, 10/08/2020.
- Puleo, Alicia (1995), “Patriarcado», en: AMORÓS, Celia (Dir.), *Diez palabras clave de mujer*, Pamplona, Verbo Divino.
- Puleo, Alicia (Ed.) (1993), *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. Textos*, Madrid: Ed. Anthropos.
- Reich, Wilhelm (1932), *Der sexuelle Kampf der Jugend* (1932), Wien: Verlag für Sexualpolitik.
- Reich, Wilhelm (1936), *Die Sexualität im Kulturkampf*, Sexpol-Verlag, Kopenhagen.
- Reich, Wilhelm (1972), *La lucha sexual de los jóvenes* (1932), Bs. As.: Granica Editor.
- Reich, Wilhelm (1989), *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Siglo XXI, México.
- Rich, Adrienne (1983), *Sobre mentiras, secretos y silencios* (1979), Barcelona: Icaria.
- Rich, Adrienne (2001), “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana» (1978-80), en: *Sangre, Pan y Poesía. Prosa escogida (1979-85)*, Barcelona: Icaria.
- Rousseau, J-J (1979c), “Carta al señor D’Alembert», en: *Escritos de Combate*, Madrid: Ed. Alfaguara.
- Rousseau, J-J (1983), *Emilio, o de la Educación* (1762), Barcelona: Bruguera.
- Rousseau, J-J (1985), *Discurso sobre la economía política* (1755), Madrid: Tecnos.
- Rowbotham, Sheila (1980), *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973), Bogotá: Editorial Pluma/Debate.

- Sacher-Masoch, Leopold (1969), *La Venus de las pieles* (1870), Ed. Universitaria de Córdoba, Córdoba.
- Sade (1995), *La Verdad/La Vérité. Poema inédito. Edición Bilingüe* (1787), Ed. Atuel, Bs. As.
- Sánchez, Sonia (2020), “No soy frígida, ellos no saben coger», en: *Revista Politique*, 20/08/2020.
- Sánchez, Sonia (2007), *Ninguna mujer nace para puta*, Bs. As.: Ed. La Vaca.
- Schiller, Friedrich (1999), *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), Barcelona: Anthropos.
- Schlegel, Friedrich (1983), “Ensayo sobre el concepto de Republicanismo» (1796), en: *Obras selectas, Vol.1*, Madrid: Fund. Universitaria Española.
- Schlegel, Friedrich (2014), “Versuch über den Begriff des Republikanismus» (1796), en: *Ästhetische und politische Schriften*, Berlin: Ed. Holzinger.
- Schopenhauer, Arthur (1913), “Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten», en: *Arthur Schopenhauers Handschriftlicher Nachlaß, Philosophische Vorlesungen*, Zehnter Band, Zweite Hälfte, München, R. Piper & Co. Verlag.
- Schopenhauer, Arthur (1913), *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844), München: Georg Müller.
- Schopenhauer, Arthur (2001), *Metafísica de las Costumbres* (1820), Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2003), *El mundo como voluntad y representación. Complementos* (1844), Madrid: Trotta.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (1888), *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), París: Société de l'histoire de la Révolution française.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (1991), “¿Qué es el Tercer Estado?» (1789), en: *El Tercer Estado y otros escritos*, Madrid: Espasa Calpe.
- Solanas, Valerie (2012), *S.C.U.M. Manifiesto* (1967), Ojo de Bruja Ediciones Feministas y Lésbicas Independientes.
- Spinoza, Baruch (1984), *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), Bs. As.: Editora Nacional/Orbis.
- Spinoza, Baruch (1986), *Tratado político* (1677), Madrid: Alianza.
- Tocqueville, Alexis (1850), *De la Démocratie en Amérique* (1835), Tome I & II, París: Pagnerre Éditeur.
- Tocqueville, Alexis (1957), *La democracia en América* (1835), México: F.C.E.

- Wollstonecraft, Mary (1891), *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), London: T. Fisher Unwin.
- Wollstonecraft, Mary (2005), *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), Madrid: Ed. Istmo.
- Zizek, Slavoj (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Barcelona.

